سلسله احیاء السنة النبویة

اصولِ فقہ

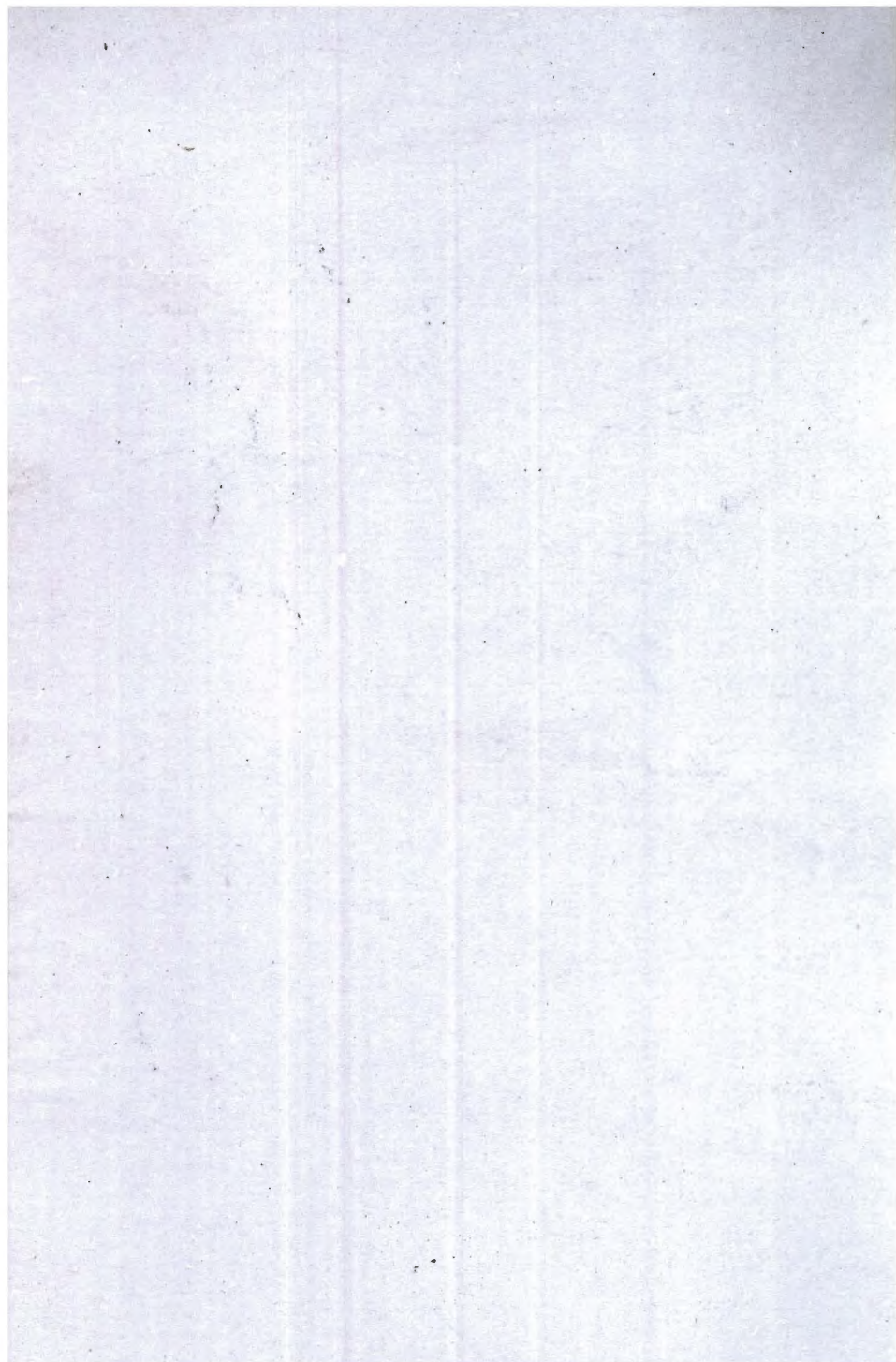
پر ایک نظر

تالیف

محمد عاصم الحداد

فاران اکیڈمی
قذافی سٹریٹ 17 اردو بازار لاہور
042-37227905, 0333-4134319

سلسة إحياء السنة النبوية

۲

اُصولِ فقہ

پر ایک نظر

❁❁❁❁❁

محمد عاصم الحداد

فاران اکیڈمی

الفضل مارکیٹ، 17 اُردو بازار، لاہور۔فون:042-37227905

مصنف : محمد عاصم الحداد

ناشر : فاران اکیڈمی، الفضل مارکیٹ
اُردو بازار، لاہور

طابع : قاسم محمود

پرنٹرز : المطبعۃ العربیہ، پرانی انارکلی، لاہور

طباعت : 2013ء

تعداد : 1100

قیمت : روپے

فہرست مضامین

بابِ سوم: احکامِ شریعت کے مآخذ

باب چہارم: احکامِ شریعت کے ذیلی (کتاب وسنت کے تابع) ماخذ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى خَاتَمِ النَّبِيِّيْنَ وَعَلٰى جَمِيْعِ الْاَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِيْنَ۔

زیرِنظر کتاب ''اصول فقہ پر ایک نظر'' جناب محمد عاصم الحداد کی احیاء السنۃ النبویۃ کے سلسلہ کی دوسری تصنیف ہے۔ اس میں آپ نے امت میں رائج مختلف مکاتب فقہ کے اصول، احکام کا ناقدانہ جائزہ لیا ہے اور منقح کر کے یہ حقیقت سامنے رکھی ہے کہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کا صحیح صحیح فہم ہمیں کس طرح حاصل ہوسکتا ہے؟ نیز یہ کہ موجودہ اصولِ فقہ اس مقصد کے لیے کس قدر مفید ہیں اور کس حد تک ناقص اور نقصان دہ۔ ہمارے نزدیک دنیا بھر میں مسلمانوں کی حقیقی ضرورت یہ ہے کہ معاملاتِ زندگی میں ان کو کتابِ الٰہی کی آیاتِ بینات اور رسول پاک ﷺ کے ارشادات کی پوری پوری روشنی میسر آئے نہ کہ چند مشہور آئمہ دین رحمہم اللہ و شکر مساعیھم وجزاھم احسن الجزاء فی الدارین کے غلط یا صحیح اقوال دستیاب ہوں۔

جناب محمد عاصم الحداد...... جن کی علمی شخصیت اور علوم اسلامیہ وعربیہ پر جن کی دسترس محتاجِ تعارف نہیں...... نے اس کتاب میں کوشش کی ہے کہ ائمہ عظام نے یا ان کے شاگردانِ رشید نے تفہیم دین کے باب میں جو اصول وضع کیے ہیں ان میں سے جو اصول ہمیں کتاب وسنت کا صحیح فہم بخشتے ہی ان کی تحسین کی جائے اور ان سے اخذ و استفادہ کیا جائے۔ مگر جو اصول وقواعد، تفہیم کتاب وسنت میں ٹھیک طور پر ہماری مدد نہیں کرتے ان پر خواہ مخواہ اصرار نہ کیا جائے۔

یہ موضوع جیسا کہ اہل علم سمجھتے ہیں خاصا حساس موضوع ہے۔ تاہم اس موضوع پر امت کے اسلاف و اخلاف نے اب تک جو کچھ لکھا ہے حرفِ آخر نہیں اور ہمیں اُمید ہے کہ اس باب میں جناب عاصم الحداد کی اس کتاب کو اہل علم ایک وقیع اضافہ قرار دیں گے۔ اللہ تعالیٰ اس فکر و عمل کو قبول فرمائے اور محترم مصنف و ناشر اور عامۃ المسلمین کے لیے اس کو دارین میں نافع بنائے۔

منیر احمد السلفی

اسلامک پبلشنگ ہاؤس

۲۔شیش محل روڈ۔لاہور۲

۲۱۔ جمادی الثانی ۱۴۰۹ھ

لاہور۔۳۰۔جنوری ۱۹۸۹ء

باب اوّل

اصول فقہ کی تعریف اور اُن کی تاریخ تدوین

تعریف:

عربی زبان میں فقہ سے مراد کسی چیز کا گہرا فہم ہے۔ اصطلاح میں اس سے مراد احکامِ شریعت کا گہرا فہم ہے۔

''اصول'' لفظ ''اصل'' کی جمع ہے اور اصل سے مراد وہ چیز ہے جس پر کسی دوسری چیز کی بنیاد رکھی جائے اور اصطلاح میں اس سے مراد وہ چیز ہے جس پر فقہ کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔ لہٰذا اصول فقہ سے مراد وہ قواعد وضوابط ہوئے جن سے شرعی احکام کو سمجھنے اور قرآن وسنت اور ان سے مستنبط دوسرے مآخذ (جیسے اجماع اور قیاس وغیرہ) سے ان احکام کو اخذ کرنے کا کام لیا جاتا ہے۔

تاریخِ تدوین:

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی نشوونما اور تربیت چونکہ خالص عربی ماحول میں ہوئی تھی، وہ فصاحت وبلاغت کے قدرتی طور پر ماہر تھے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے انہیں ذہانت و فطانت کا بھی وافر حصہ ملا تھا۔ اس لیے وہ شرعی احکام کو قرآن وسنت سے محض اپنے فطری سلیقہ کی بنا پر سمجھتے تھے اور انھیں واجب، مستحب، حرام، مکروہ، عام، خاص، مطلق اور مقید وغیرہ کو ان کی حیثیت کے مطابق سمجھنے میں کوئی دقت پیش نہ آتی تھی۔ اس لیے وہ کسی مدون قواعد وضوابط کے محتاج نہ تھے اور اگر کبھی انھیں کوئی اشکال پیش آجاتا تو وہ

اسے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں پیش کرتے اور رسول اللہ ﷺ ان کے اس اشکال کا ازالہ فرما دیتے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ کے عہد تک معاملہ اسی طرح چلتا رہا۔ تا آنکہ دوسری صدی ہجری کے آخر میں جب اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع ہوگیا، غیر عرب اقوام کے لوگ بھی بکثرت حلقہ بگوش اسلام ہونے لگے، ان کا عربوں سے اور عربوں کا ان سے میل جول بڑھا اور ان کے ساتھ ان کے بہت سے رسم و رواج، عادات اور الفاظ بھی اسلامی معاشرہ میں داخل ہوگئے تو لازمی طور پر بہت سے نئے مسائل بھی سامنے آئے جن سے عربوں کو اس سے پہلے واسطہ نہ پڑا تھا۔ ہوتے ہوتے عربی زبان کے اسالیب اور کتاب وسنت کے نصوص سے شارع کے اصل مقصد کو سمجھنے میں اشکالات ذہنوں میں پیدا ہونے لگے۔

اسی موقع پر علمائے اسلام نے ایسے قواعد وضوابط کو قلمبند کرنے کی ضرورت محسوس کی جن کے ذریعہ شرعی احکام کو سمجھا جاسکے اور نئے پیدا ہونے والے مسائل میں بلکہ آئندہ پیش آسکنے والے مسائل میں بھی اسلام کی ہدایت ورہنمائی معلوم کی جاسکے۔

عام شہرت کے مطابق امام شافعی رحمہ اللہ (ف ۲۰۴ھ) پہلے شخص ہیں جنھوں نے اپنی کتاب ''الرسالہ'' میں اصولِ فقہ کی تدوین کا آغاز کیا۔ اس کتاب کو ان کے شاگرد ربیع بن سلیمان نے روایت کیا ہے۔ اس میں امام شافعی رحمہ اللہ نے اصولی قواعد بیان کرنے کے بعد کتاب وسنت سے ان کے دلائل کا ذکر کیا ہے اور مثالوں کے ساتھ استدلال اور مخالفین، خصوصاً سنت یا اخبارِ آحاد کے منکرین سے بحث کرنے کا طریقہ بتایا ہے۔ اس لحاظ سے اُن کی یہ کتاب اصولِ فقہ کے بارے میں سنگِ بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کے بعد ہی دوسرے علماء اس میدان میں داخل ہوئے۔ کسی نے اس کتاب کی شرح لکھی، کسی نے اس پر کچھ اضافہ کیا اور کسی نے اس کی بعض جزئیات پر کوئی کتاب تصنیف کی،

یہاں تک کہ تیسری صدی ہجری گزر گئی۔

چوتھی صدی میں حنفی علماء میں سے ابومنصور ماتریدی رحمہ اللہ (ف ۳۳۲ھ)، ابوالحسن کرخی رحمہ اللہ (ف ۳۴۰ھ) اور ابوبکر جصاص رحمہ اللہ (ف ۳۷۰ھ) نے اس فن میں چند رسائل تصنیف کیے جن میں اس کے صرف بعض اصولوں کا ذکر کیا گیا ہے۔

پانچویں صدی میں اہل ظاہر کے دوسرے امام ابن حزم رحمہ اللہ (ف ۴۵٦ھ) نے اپنی مشہور کتاب "الاحکام فی اصول الأحکام" تصنیف کی جس میں انھوں نے امام شافعی رحمہ اللہ ہی کے بتائے ہوئے راستہ کی پیروی کی، البتہ کتاب وسنت سے دلائل بکثرت دیے ہیں اور ہر اصول میں مختلف فقہاء کے مذاہب کا ذکر کرتے ہوئے ان پر تنقید کی ہے اور ان میں اپنی ترجیح کا ذکر کیا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ اس میں اس مقام تک نہیں پہنچ سکے جس تک امام شافعی رحمہ اللہ اپنی کتاب "الرسالہ" میں پہنچے تھے۔

یہی پانچویں صدی تھی جس میں اس فن کی دوسری اکثر کتابیں منظر عام پر آئیں جیسے حنفی مذہب کے علماء میں سے ابوزید احمد دبوسی (ف ۴۳۰) کی کتاب "تاسیس النظر"، فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ (ف ۴۸۳) کی کتاب "کنز الوصول الی معرفة الاصول" اور شمس الائمہ محمد بن احمد سرخسی رحمہ اللہ (ف ۴۹۰ھ) کی کتاب "اصول السرخسی" اور شافعی مذہب کے علماء میں سے ابواسحاق شیرازی رحمہ اللہ (ف ۴۷٦ھ) کی کتاب "اللمع والتبصرة فی اصول الفقه"، ابوالحسین محمد بن علی بصری رحمہ اللہ کی کتاب "المعتمد" امام الحرمین جوینی رحمہ اللہ (ف ۴۷۸ھ) کی کتاب "البرهان"، ابوحامد غزالی رحمہ اللہ (ف ۵۰۵ھ) کی کتاب "المستصفی" اور سیف الدین آمدی رحمہ اللہ کی کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام"۔ اس صدی میں اگرچہ بعض اور کتابیں بھی تصنیف کی گئیں لیکن ان میں مشہور یہی کتابیں ہیں

جن کا ہم نے تذکرہ کیا ہے۔

حنفی علماء نے اپنی کتابوں میں جس طریقہ کو اختیار کیا، وہ یہ ہے کہ وہ پہلے فقہی مسائل کا ذکر کرتے ہیں جن میں وہ اپنے مذہب کی برتری ثابت کرتے ہیں اور ساتھ ہی ان مسائل میں اپنے امام رحمہ اللہ کے اختیار کردہ فیصلہ (حکم) کی روشنی میں اصولی قواعد مقرر کرتے ہیں اور اگر کسی مسئلہ میں ان کے امام رحمہ اللہ کا اختیار کردہ فیصلہ ان کے مقرر کردہ کسی قاعدہ کے خلاف پڑ جائے تو وہ اپنے اس قاعدہ کو ایسی شکل دیتے ہیں جو ان کے امام رحمہ اللہ کے فیصلہ کے مطابق ہو، گویا انھوں نے وہی قواعد مقرر کیے ہیں جن کے بارے میں انھوں نے سمجھا کہ ان کے امام رحمہ اللہ نے ان ہی کے مطابق مسائل کی تفریع کی ہوگی اور ان میں اپنے فیصلے دیے ہوں گے۔ ان کے اس طریقہ کو فقہاء کا یا حنفیہ کا طریقہ کہا گیا۔

اس کے مقابلہ میں جو طریقہ شافعی مذہب کے علماء نے اختیار کیا وہ یہ ہے کہ پہلے وہ علم کلام کی روشنی میں قواعد مقرر کرتے ہیں اور پھر انھیں عقلی طور پر اور نقلی طور پر ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، چاہے وہ اُن کے فروعی مسائل کے مطابق ٹھہریں یا ان کے خلاف ثابت ہوں۔ ان کے ساتھ مثالوں کا وہ بہت کم تذکرہ کرتے ہیں۔ ان کے اس طریقہ کو متکلمین کا طریقہ کہا گیا کیونکہ وہ کلامی بحث و مناظرہ کا طریقہ ہے۔

پانچویں صدی کے بعد اس فن میں جو کتابیں تصنیف ہوئیں وہ:

یا تو پہلی کتابوں کی شرح اور اختصار تھیں جیسے عبد العزیز بن احمد تجاری رحمہ اللہ (ف ۷۳۰ھ) کی کتاب "کشف الاسرار"، ابوحنیفہ امیر کاتب رحمہ اللہ (ف ۷۳۰ھ) کی کتاب "الشامل" (یہ دونوں بزدوی کی کتاب کی شرح ہیں) عبد اللہ بن احمد نسفی رحمہ اللہ (ف ۷۱۰ھ) کی کتاب "المنار" (یہ بہت ہی مختصر ہے اور اس کی متعدد شرحیں ہیں)

اور محب اللہ بن عبد الشکور بہاری رحمہ اللہ (ف ۱۱۱۹ھ) کی کتاب "مسلم الثبوت" یا دو فقہاء و متکلمین دونوں کے طریقوں کو یکجا دکھانے کے لیے لکھی گئیں، جیسے حنفی علماء میں سے مظفر بن احمد ساعاتی رحمہ اللہ (ف ۶۹۴ھ) کی کتاب "بدیع النظام الجامع بین کتابی البزدوی والآمدی"، عبد اللہ بن مسعود رحمہ اللہ (ف ۷۴۷ھ) کی کتاب "التنقیح" کمال الدین بن ہمام رحمہ اللہ (ف ۸۶۱ھ) کی کتاب "التحریر" اور شافعی علماء میں سے تاج الدین سبکی رحمہ اللہ (ف ۷۷۱ھ) کی کتاب "جمع الجوامع" یا ان میں شافعی اور حنبلی مذہب کے فروعی مسائل کی حنفیہ کے طریقہ کے مطابق اصولوں پر تخریج کی گئی، جیسے شہاب الدین زنجانی شافعی رحمہ اللہ (ف ۶۵۶ھ) کی کتاب "تخریج الفروع علی الاصول" اور جمال الدین اسنوی الشافعی رحمہ اللہ (ف ۷۷۳ھ) کی کتاب "نہایۃ السول" اور آل تیمیہ کے تین بڑے علماء جن میں سب سے آخری، شیخ الاسلام تقی الدین احمد بن تیمیہ رحمہ اللہ (ف ۷۳۸ھ) تھے، کی کتاب "المسودۃ"۔

البتہ اس پورے عرصہ میں ایک وہ کتاب بھی سامنے آئی جسے اس فن کی بہترین کتاب سمجھا گیا ہے اور وہ ہے ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ شاطبی مالکی رحمہ اللہ (ف ۷۹۰ھ) کی کتاب "الموافقات"۔ اس میں انھوں نے وہ اصول بیان کیے ہیں جن کا شارع نے شریعت دیتے ہوئے لحاظ رکھا ہے اور پھر ان ہی کی انھوں نے تشریح توضیح کی ہے۔

تیرھویں صدی میں اس فن کی ایک اور اہم کتاب بھی منظر عام پر آئی اور وہ ہے شوکانی رحمہ اللہ (ف ۱۲۵۵ھ) کی کتاب "ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول"۔ اس میں انھوں نے پہلے تو تقابلی مطالعہ کے طرز پر مختلف مذاہب کے اصولی مسائل کا تذکرہ کیا ہے اور پھر ان میں جس کو کتاب وسنت سے قریب تر پایا

اسے دوسروں پر ترجیح دی ہے اور اس بارے میں کسی ایک فقہی مذہب کی طرف اپنا رجحان ظاہر نہیں کیا ہے۔ اسی کی نواب صدیق الحسن خاں رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "حصول المامول" میں تلخیص کی ہے۔

اس صدی کے بعد اب تک جتنی کتابیں سامنے آئی ہیں، وہ سب ان ہی پہلی کتابوں کی یا تو تلخیص ہیں یا ان میں ان ہی کی بحثوں کو دوہرایا گیا ہے۔

باب دوم

فصل اوّل:

حاکم

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ﴾ (یوسف: ٤٠)

''حکم صرف اللہ کا ہے۔''

دوسری آیت میں فرمایا:

﴿فَاحْکُمْ بَیْنَھُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰہُ﴾ (المائدہ: ٤٨)

''ان کے درمیان اللہ کے اُتارے ہوئے قانون کے مطابق حکم (فیصلہ) کیجیے۔''

لہٰذا اسلام میں حاکم صرف اللہ تعالیٰ ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنے احکام اپنے بندوں کی طرف اپنے رسولوں اور کتابوں کے ذریعہ نازل کیے ہیں۔ اس بارے میں تمام مسلمانوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ ان کے درمیان اختلاف اس بارے میں ہے کہ ان احکام کو پہچاننے کا ذریعہ کیا ہے؟ اس بارے میں ان کے تین مسلک ہیں۔

(۱)...... **پہلا مسلک معتزلہ** کا ہے جو کہتے ہیں کہ اچھائی اور برائی بعض اشیاء کی ذاتی صفات میں داخل ہے۔ کیونکہ ان میں کچھ فائدہ مند ہیں اور کچھ نقصان دہ اور محض عقل کی بنیاد پر انھیں اس حیثیت سے پہچان لینا انسان کے بس میں تھا، بغیر اس کے کہ اسے اللہ تعالیٰ کے رسولوں اور کتابوں کا واسطہ حاصل ہوتا۔ اب

شریعت نے جن افعال کے کرنے کا حکم دیا ہے۔ وہ اسی لحاظ سے دیا ہے کہ وہ افعال اپنی ذات میں اچھے اور مفید تھے اور جن افعال سے اس نے منع کیا ہے۔ وہ اسی لحاظ سے ہے کہ وہ افعال اپنی ذات میں برے اور نقصان دہ تھے۔ اس لیے بندوں کے افعال کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے احکام اگرچہ شریعت کے ذریعہ پہچانے جاتے ہیں۔ لیکن انھیں اچھا یا برا قرار دینے میں عقل کو بھی ایک طرح کا دخل حاصل ہے اور یہ عقل ہی تو تھی جس کی بدولت لوگوں نے رسولوں کو پہچانا اور انھیں سچا مانا۔ اگر اشیاء میں ذاتی طور پر اچھائی یا برائی نہ پائی جاتی تو وہ انھیں کیسے پہچانتے اور ان کی تصدیق کرتے؟

(۲)...... **دوسرا مسلک اشاعرہ** کا ہے جو کہتے ہیں کہ بندوں کے افعال کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے احکام صرف اس کے رسولوں اور کتابوں کے ذریعہ پہچانے جاتے ہیں اچھائی وہی ہے جسے شریعت اچھائی قرار دے اور اس کا حکم دے اور برائی وہی ہے جسے شریعت برائی قرار دے اور اس سے منع کرے۔ اس لیے بندوں کے افعال کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے احکام صرف شریعت ہی کے ذریعہ پہچانے جاتے ہیں اور پہچانے جاسکتے ہیں۔

(۳)... **تیسرا مسلک ماتریدیہ** کا ہے اور وہ مذکورہ دونوں مسلکوں کے درمیان کا ہے۔ یعنی یہ کہ انسان کے لیے اگرچہ محض اپنی عقل کی بدولت اشیاء کی اچھائی یا برائی کو پہچان لینا ممکن تھا (جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں) لیکن یہ طے کرنا کہ فلاں فعل کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا حکم یہ ہے اور فلاں کے بارے میں یہ، عقل کے بس کی بات نہ تھی۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کے احکام صرف شریعت کے ذریعہ ہی پہچانے جاسکتے ہیں (جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں)۔

یہی تیسرا مسلک امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور حنفی علمائے اصول سے منقول ہے اور اسی کی شوکانی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''ارشاد الفحول'' میں تائید کی ہے اور بظاہر یہی مسلک سب

سے صحیح معلوم ہوتا ہے۔

عملی طور پر اس اختلاف کا صرف ایک پہلو اُن لوگوں کے بارے میں سامنے آتا ہے۔ جن تک انبیاء علیہم السلام کی دعوت نہیں پہنچی۔ مسلک معتزلہ کی رو سے ان کا اللہ تعالیٰ کے ہاں محاسبہ ہوگا اور دوسرے دونوں مسلکوں کی رو سے نہیں ہوگا۔ مفصل بحث فقہ کی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہے، واللہ اعلم۔

فصل دوم:

حکم

حکم ...... یا اللہ تعالیٰ کے حکم یا شارع یا شریعت کے حکم ...... سے مراد وہ خطاب ہے جس کا تعلق بندوں کے افعال سے ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

ا: تکلیفی حکم جس میں بندے کو:

یا تو کسی فعل کے کرنے کے لیے کہا جاتا ہے۔ جیسے: ﴿اَقِیمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ﴾ (البقرہ: ۱۱۰) "نماز قائم کرو اور زکوۃ دو۔" یا کسی فعل کے نہ کرنے کے لیے کہا جاتا ہے جیسے ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْیَتِیمِ﴾ "اور یتیم کے مال کے قریب بھی نہ جاؤ"، یا کسی فعل کی اجازت دی جاتی ہے، یعنی اگر وہ چاہے تو اسے کرے اور اگر نہ چاہے تو نہ کرے جیسے ﴿وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (المائدہ: ۲) اور جب احرام کھول لو تو شکار کر سکتے ہو۔"

۲: وضعی حکم جس میں اس کے ساتھ:

یا تو کوئی سبب ہوتا ہے جیسے ﴿یٰٓاَیُّھَا الَّذِینَ اٰمَنُوٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوا وُجُوھَکُمْ﴾ (المائدہ: ٦) "اے ایمان لانے والو! جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اپنے چہرے دھوؤ۔" یہاں نماز کے لیے کھڑا ہونا چہرہ دھونے کا سبب ہے۔

یا کوئی شرط ہوتی ہے جیسے ﴿وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیْہِ سَبِیلًا﴾ (آل عمران: ۹۷) "اور لوگوں پر (اللہ کے) گھر کا حج ہے، جو اس تک (پہنچنے کی) استطاعت رکھے۔" یہاں حج کی فرضیت کے لیے استطاعت کا بطور شرط ذکر کیا گیا ہے۔

یا فعل سے روکنے کے لیے کسی مانع کا ذکر کیا جاتا ہے۔ جیسے نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد: ((لَا مِيْرَاثَ لِقَاتِلٍ .)) (نصب الرايه) ''قاتل کے لیے کوئی میراث نہیں ہے۔'' یعنی جب وہ اپنے مورث کو قتل کر دے تو اس کی میراث میں حصہ دار نہیں بن سکتا۔

یا اس میں کسی عزیمت سے رخصت دی جاتی ہے۔ جیسے اضطرار کی حالت میں مردار یا سوٗر کا گوشت کھانا۔

یا کسی شرط یا رکن کے رہ جانے کی وجہ سے اس کی صحت باطل ہوجاتی ہے جیسے رکوع یا وضو کے بغیر نماز کا ادا کرنا۔

تکلیفی حکم کی اقسام:

جمہور فقہاء کے نزدیک تکلیفی حکم کی پانچ قسمیں ہیں:

(۱) **فرض (یا واجب)**:...... جس کے کرنے کا شارع نے لازمی طور پر حکم دیا ہو۔ چاہے وہ ہمیں قطعی ذریعہ سے ملے یا ظنی ذریعہ سے۔

(۲) **مندوب**:...... جس کے کرنے کا شارع نے حکم دیا ہو لیکن اسے لازمی قرار نہ دیا ہو۔

(۳) **حرام (یا محظور)**:...... جس کے کرنے سے شارع نے منع کیا ہو۔ چاہے وہ ہمیں قطعی ذریعہ سے ملے یا ظنی ذریعہ سے۔

(۴) **مکروہ**:...... جس کے کرنے سے شارع نے منع کیا ہو۔ لیکن اس سے رکنے کو لازمی قرار نہ دیا ہو۔

(۵) **مباح (یا جائز)**:...... جس کے کرنے کو شارع نے جائز قرار دیا ہو، نہ اس کا حکم دیا ہو اور نہ اس سے منع کیا ہو۔

حنفیہ فرض اور واجب کے درمیان فرق کرتے ہیں اور وہ اس طرح کہ اگر کوئی

فعل، جس کا کرنا لازمی ہو، ہمیں قطعی ذریعہ سے ملے جیسے قرآن کریم کی کوئی آیت یا اجماع یا کوئی متواتر حدیث تو وہ فرض ہے اور اگر وہ ہمیں کسی ظنی ذریعہ سے ملے جس میں شک کی کوئی گنجائش ہو جیسے اخبار آحاد (افراد کے ذریعہ ملنے والی احادیث) تو وہ واجب ہے۔

اسی طرح اگر کوئی فعل جس کے کرنے سے منع کیا گیا ہو، ہمیں کسی قطعی ذریعہ سے ملے جیسے قرآن کریم کی کوئی آیت یا اجماع یا متواتر حدیث تو وہ حرام ہے اور اگر وہ ہمیں کسی ظنی ذریعہ سے ملے جیسے اخبار آحاد تو وہ مکروہ تحریمی ہے۔

اس طرح گویا حنفیہ کے نزدیک تکلیفی حکم کی سات قسمیں ہیں:

(۱) فرض (۲) واجب (۳) مندوب

(۴) حرام (۵) مکروہ تحریمی (۶) مکروہ تنزیہی (۷) مباح

حنفیہ کے نزدیک مسائل فقہ میں فرض اور واجب کے درمیان جو یہ فرق کیا گیا ہے، وہ محض سادہ سا فرق نہیں ہے بلکہ اس کا یہ اثر پڑتا ہے کہ ان کے نزدیک کوئی فعل، فرض کے رہ جانے سے باطل قرار پاتا ہے اور واجب کے رہ جانے سے باطل قرار نہیں پاتا، جب کہ دوسروں کے نزدیک فعل میں چاہے فرض رہ جائے یا واجب، وہ بہر حال باطل قرار پاتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک فرض اور واجب دونوں کا ایک ہی مطلب ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس فرق کا مطلب اگر صرف یہ ہوتا کہ ایک ہی چیز کو دو نام دیے گئے ہیں تو ہم اسے محض لفظی اختلاف سمجھ لیتے، لیکن انھوں نے اس پر بعض فقہی آثار مرتب کیے ہیں مثلاً یہ کہ اگر نماز میں قرآن کریم کی قرأت رہ جائے تو نماز باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ اس قراءت کا حکم قرآن مجید میں آیا ہے: ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾ (المزمل: ۲۰) لیکن اگر متعین طور پر سورۂ فاتحہ کی قراءت رہ جائے تو نماز باطل نہ ہوگی کیونکہ اس کا حکم اخبار آحاد کے ذریعہ آیا ہے ((لَا صَلٰوةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ

بِـفَـاتِـحَةِ الْكِـتَابِ.)) [1] اسی طرح اگر نماز میں اعتدال (اطمینان سے نماز پڑھنا) رہ جائے تو بھی ان کے نزدیک نماز باطل نہ ہوگی کیونکہ اس کا حکم بھی اخبار آحاد کے ذریعہ آیا ہے۔

اس بنیاد پر یہ تفریق انتہائی عجیب چیز ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ عقل کا فیصلہ ہمارے لحاظ سے اور ہے اور جس صحابی نے نبی کریم ﷺ سے حدیث کو روایت کیا، اس کے لحاظ سے اور۔ اس صحابی کے لحاظ سے تو روایت قطعی ہوئی اس لیے اگر وہ نماز میں سورۂ فاتحہ کو چھوڑے گا یا نماز میں اعتدال نہیں کرے گا تو اس کی نماز باطل ہوگی، لیکن اگر ہم نماز میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھیں بلکہ قرآن کا کوئی بھی اور حصہ پڑھ لیں یا نماز میں اعتدال نہ کریں تو ہماری نماز باطل نہ ہوگی۔ کیونکہ ہمیں ان دونوں چیزوں کا حکم اخبار آحاد کے ذریعہ ملا ہے جو ظنی ہیں۔ یہی نہیں بلکہ اس کا مطلب یہ بھی ہوا کہ ان دونوں چیزوں کا حکم دو مختلف صحابیوں کے لحاظ سے بھی الگ الگ ہے۔ ایک نے اگر ان کا حکم نبی کریم ﷺ سے خود سنا ہے تو ان کی روایت اس کے لحاظ سے قطعی ہوگی۔ اس لیے اگر وہ نماز میں سورۂ فاتحہ اور اعتدال یا دونوں میں سے کسی ایک کو چھوڑے گا تو اس کی نماز نہ ہوگی، لیکن دوسرے صحابی کو اگر ان کا حکم واسطہ سے ملا ہے تو اس کی نماز ہوجائے گی۔ چاہے وہ سورۂ فاتحہ اور اعتدال دونوں کو چھوڑ دے کیونکہ وہ روایت یا واسطہ اس کے لحاظ سے ظنی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلاف کسی اجتہاد کا نتیجہ نہیں ہے کہ اُسے نظر انداز کر دیا جائے، بلکہ وہ ایک ایسی چیز ہے جس کی کتاب وسنت یا صحابہ کے عمل سے کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ حج کے علاوہ کسی اور چیز کے بارے میں شارع سے ثابت نہیں ہے کہ دو

---

[1] صحیح بخاری، کتاب الأذان، باب وجوب القراءة للامام والمأموم: ٧٥٦۔ مسلم: ٣٩٤.

ضروری کاموں میں اس طرح کی تفریق کی گئی ہو۔ حج میں تو دو ضروری کاموں میں سے ایک کو فرض یا رکن اور دوسرے کو واجب قرار دیے جانے پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔ لیکن یہ تفریق روایت یا ذریعہ کے لحاظ سے نہیں ہے۔ بلکہ اس کی بنیاد یہ ہے کہ خود نبی کریم ﷺ نے ایک کے بارے میں فیصلہ دیا ہے کہ اسے چھوڑا جائے گا تو حج باطل ہوجائے گا اور اسی کو فرض یا رکن کا نام دیا گیا اور دوسرے کے بارے میں نبی کریم ﷺ نے فیصلہ دیا کہ اس کے چھوڑے جانے سے حج باطل نہ ہوگا بلکہ ایک جانور کی قربانی سے اس کی تلافی ہوجائے گی اور اسی کو واجب کا نام دیا گیا اوو اس بارے میں سب لوگ ...... صحابہ اور غیر صحابہ بلکہ خود نبی کریم ﷺ ...... یکساں حیثیت رکھتے ہیں۔ [1]

البتہ اس موقع پر ایک بات ذہن نشین رہنی چاہیے اور وہ یہ کہ ہماری اس بحث کا تعلق عملی مسائل سے ہے۔ اعتقادی مسائل میں دوسرے تمام ائمہ حنفیہ سے متفق ہیں کہ فرض یا واجب کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جس کے منکر کی تکفیر کی جاتی ہے اور اس سے مراد وہ فرض یا واجب ہے جس کا علم قرآن یا تواتر کے ذریعہ ہو اور دوسرا وہ جس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جاتی اور اس سے مراد وہ فرض یا واجب ہے جس کا علم اخبار آحاد کے ذریعہ ہوا ہے۔ دونوں کے درمیان یہ تفریق محض مسلمانوں کی تکفیر میں احتیاط کے پہلو سے اختیار کی گئی ہے۔ کاش حنفی حضرات بھی اپنی تقسیم کو اعتقادی مسائل تک محدود رکھتے۔

اب ہم اگلے صفحہ سے تکلیفی اور وضعی احکام کی ہر قسم کا تفصیل سے تذکرہ کریں گے۔

[1] ملاحظہ ہو: شیخ خضری کی کتاب "اصول الفقہ" ص: ۳۲۔

تکلیفی حکم کی اقسام

(ا) واجب (یا فرض):

واجب سے مراد، جیسا کہ ہم اوپر بتا چکے ہیں، وہ فعل ہے جس کے کرنے کو شارع نے لازمی قرار دیا ہو، اس لیے اس کے کرنے پر ثواب اور نہ کرنے پر گناہ ہوتا ہے۔ اس کی پہچان یا تو خود خطاب کے صیغہ سے ہوتی ہے یا اس سے پہلے یا بعد میں کسی دوسرے قرینہ سے، جیسے یہ کہ اس کے چھوڑنے پر کسی سزا کا تذکرہ کیا گیا ہو۔ واجب کے علاوہ اسے فرض، لازم، محتوم اور مکتوب بھی کہتے ہیں۔ مختلف اعتبارات سے اس کی چار مندرجہ ذیل قسمیں ہیں:

ا: زمانہ ادائیگی کے اعتبار سے:

اس اعتبار سے اس کی مندرجہ ذیل قسمیں ہیں:

(الف) **مطلق یعنی جس میں وقت کی قید نہ ہو:**...... جیسے عذر کی بناء پر روزہ چھوڑنے والے کے لیے رمضان کے روزہ کی قضاء۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایسا شخص وقت کی قید کے بغیر جب چاہے اپنے روزہ کی قضا کرسکتا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ وقت کی قید سے آزاد نہیں ہے۔ بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اسی سال کے اندر اندر قضا کرے جس میں اس نے روزہ چھوڑا ہو۔

(ب) **جس میں وقت کی قید ہو:**...... جیسے فرض نمازیں اور رمضان کے روزے کیونکہ ان کی ادائیگی کے اوقات مقرر ہیں۔

ایسے واجب کو اگر اس کے مقررہ وقت کے اندر اندر ادا کرلیا جائے تو اس فعل کو

''اداء'' کہا جاتا ہے اور اگر اسے وقت مقررہ کے اندر اندر ادا کرنے کے بعد نقص یا کسی اور وجہ سے دوبارہ ادا کیا جائے تو اس فعل کو ''اعادہ'' کہا جاتا ہے اور اگر اسے مقررہ وقت گزرنے کے بعد ادا کیا جائے تو اس فعل کو ''قضاء'' کہا جاتا ہے لیکن کسی فعل کو ''قضاء'' اسی صورت میں کہا جانا چاہیے جب شریعت سے اس کی دلیل ملتی ہو۔ جیسے حیض سے فارغ ہونے کے بعد عورت کا اپنے چھوٹے ہوئے روزوں کی قضا کرنا، لیکن اگر اس کی شریعت میں کوئی دلیل نہ ہو تو اسے اپنی طرف سے قضاء کا نام نہیں دیا جاسکتا۔ جیسے وہ شخص جس نے کسی عذر کے بغیر فرض نمازیں ترک کردیں۔ ایسے شخص کی قضا کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ اس کی کوئی صحیح یا غیر صحیح دلیل شریعت سے نہیں ملتی۔ ایسا شخص گناہ گار ہوگا اور وہ ہزار نمازیں بھی پڑھ لے۔ اپنی ایک قصداً چھوڑی ہوئی نماز کی قضا نہیں کرسکتا۔ اس کے لیے صرف ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کے حضور توبہ و استغفار کرے اور آئندہ نماز کی پابندی کرے۔

اسی طرح جو شخص سوتا رہ گیا یا بھول گیا اور نماز کا مقررہ وقت گزر گیا تو انسے اجازت ہے کہ جونہی جاگے یا اُسے یاد آئے، اپنی نماز ادا کرلے۔ اس کی نماز کو بھی ''قضا'' نہیں کہا جائے گا بلکہ ''ادا'' ہی کہا جائے گا۔ کیونکہ اس کے لحاظ سے اس کا یہی وقت تھا۔ جیسا کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''جو شخص کسی نماز سے سوگیا یا اسے بھول گیا تو اسے چاہیے کہ جب اسے یاد آئے تو اُسے پڑھ لے کیونکہ یہی اس کا وقت ہے۔'' [1]

پھر یہ وقت سے مقید واجب بھی تین طرح کا ہوتا ہے:

ایک مُـوَسَّـع یعنی کھلا (جسے حنفیہ ظرف کہتے ہیں)...... اس سے مراد وہ فرض ہے جس کا وقت اس کی ادائیگی کی مقدار سے زیادہ ہو اور بندہ اسے اس وقت میں جب چاہے ادا کرسکتا ہے۔ جیسے پانچوں فرض نمازوں کے اوقات۔

---

[1] صحيح مسلم، باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها، رقم: ٦٨٤.

جمہور علماء کے نزدیک اس واجب کی ابتداء اپنے وقت کی ابتداء کے ساتھ ہی ہو جاتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ﴾ (بنی اسرائیل: ۷۸) ''اور سورج کے ڈھلنے پر نماز قائم کرو۔'' اور اس لیے بھی کہ نبی کریم ﷺ نے ہر فرض نماز کے شروع ہونے اور ختم ہونے کا وقت بتایا ہے۔

حنفی علماء کے نزدیک اس کا وقت اس کی ادائیگی کے وقت کے ساتھ شروع ہوتا ہے۔ اگر بندہ اسے اس کے آخری حصہ تک ادا نہ کرے تو اس کے لحاظ سے اس کی ابتدا اس آخری حصہ ہی سے ہوگی جس میں وہ اسے ادا کرے گا۔ انھوں نے اپنے اس اصول کو یہ شکل اپنے بعض فروعی مسائل کو صحیح قرار دینے کے لیے دی ہے جیسے ان کا یہ مسئلہ کسی عورت کا حیض اگر کسی نماز کے وقت کے دوران شروع ہوجائے تو حیض سے فارغ ہونے کے بعد وہ اس نماز کی قضا نہیں کرے گی کیونکہ اس کا وقت ابھی ختم نہیں ہوا تھا اور اس عورت کے لحاظ سے واجب کی ابتداء نہیں ہوئی تھی۔ [1]

دوسرا مُضَیّق یعنی تنگ (جسے حنفیہ معیار کہتے ہیں):...... اس سے مراد وہ فرض ہے جس کے وقت میں صرف اس کی ادائیگی ہوسکتی ہے اور اس کی جنس میں سے کسی دوسرے واجب کی ادائیگی نہیں ہوسکتی جیسے ماہِ رمضان کے روزے، کیونکہ رمضان میں ان کے علاوہ کوئی اور روزے نہیں رکھے جاسکتے۔ جمہور علماء کے نزدیک رمضان کے ہر روزہ کی تعین کے ساتھ نیت کرنا ضروری ہے۔ حنفیہ کے نزدیک یہ ضروری نہیں ہے کیونکہ جب رمضان میں روزہ ہوگیا تو اس کی جگہ کوئی اور روزہ ہو ہی نہیں سکتا چاہے روزہ دار اس کی نیت کرے یا کسی اور روزہ کی یا صرف مطلق نیت کرلے۔

تیسرا ذوشبھتین یعنی دو شبہوں والا:...... اس سے مراد وہ فرض ہے جس کا وقت ایک پہلو سے وسیع ہو اور دوسرے پہلو سے وسیع نہ ہو جیسے حج کیونکہ اس کے وقت......

[1] ''اصول الفقہ'' للخضری: ص: ۳۶۔

حج کے مہینے...... میں ایک پہلو سے صرف حج ہی کی گنجائش ہے کیونکہ وہ سال میں صرف ایک ہی مرتبہ ہوسکتا ہے اور دوسرے پہلو سے اس میں دوسرے کام ہوسکتے ہیں کیونکہ حج اپنے پورے کے پورے وقت میں تو ادا نہیں ہوسکتا۔

۲: مطلوب کے تعین کے اعتبار سے:

اس کی دو قسمیں ہیں:

(الف) مُعَیَّن:......اس سے مراد وہ فرض ہے جس میں مطلوب صرف ایک متعین چیز ہو جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ، فرض کی ادائیگی، مزدور کی اجرت کی ادائیگی وغیرہ۔ شریعت کے اکثر فرائض اسی قسم کے ہیں۔

(ب) مُخَیَّر:......یعنی جس میں اختیار ہو۔ اس سے مراد وہ فرض ہے، جس میں مطلوب ایک متعین چیز نہ ہو بلکہ دو یا تین چیزوں میں سے کوئی ایک چیز ہو جیسے قسم کھالینے کے کفارہ میں دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا انھیں پہنانا، یا ایک گردن کا آزاد کرنا۔

۳: مقدار کے اعتبار سے:

اس اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں:

(الف):......جس کی مقدار مقرر ہو، جیسے اپنی رکعات، ارکان اور شرائط سمیت پانچوں فرض نمازیں اور اپنے مصارف اور نصاب سمیت زکوٰۃ وغیرہ۔

(ب):......جس کی مقدار مقرر نہ ہو، جیسے نماز میں رکوع اور سجدہ، اللہ کی راہ میں انفاق، نیکی کے کاموں میں تعاون، لاچاروں کی دادرسی اور مسکینوں کو کھانا کھلانا وغیرہ۔

۴: مطلوب کے اعتبار سے:

اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

(الف) فرض عین:......جس کا ادا کرنا مسلمانوں کے ہر ہر فرد سے مطلوب ہو

کہ اگر وہ اُسے نہ کرے گا تو گنہگار ہوگا اور اس کے بجائے کوئی دوسرا اُسے ادا نہیں کرسکتا۔ جیسے نماز، زکوٰۃ، حج، وفائے عہد، شراب سے پرہیز اور ہر حقدار کو اس کا حق دینا وغیرہ۔ اسلام میں اکثر فرائض کی یہی نوعیت ہے۔

(ب) فرض کفایہ :......جس کا مطالبہ تو شارع نے تمام مسلمانوں سے کیا ہو لیکن اگر ان میں سے چند لوگ اسے انجام دے دیں تو وہ سب گناہ سے بچ جائیں گے اور اگر ان میں سے کوئی بھی اسے انجام نہ دے تو سب کے سب گنہگار ہوں گے جیسے نماز جنازہ، جہاد فی سبیل اللہ، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر، شفاخانوں کی تعمیر، طب اور دوسرے تمام ضروری پیشے اور صنعتیں جو معاشرہ کے لیے ناگزیر ہیں۔

اس فرض کے بارے میں اُمام شاطبی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

> ''اس فرض کی ادائیگی سب سے مطلوب ہے کیونکہ اس کا تعلق رفاہِ عام سے ہے اور سب پر اس کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ بعض ان کی براہِ راست طاقت رکھتے ہیں اور اس کے اہل ہوتے ہیں اور باقی لوگ اگرچہ اس کی براہ راست طاقت نہیں رکھتے لیکن وہ ان کی طاقت رکھنے والوں کو اس کی انجام دہی پر کھڑا کرسکتے ہیں۔ جو شخص اس کی خود طاقت رکھتا ہو، اسے چاہیے کہ اسے خود انجام دے اور جو خود اس کی طاقت نہیں رکھتا، اس سے ایک دوسری چیز کا مطالبہ ہے اور وہ یہ کہ طاقت رکھنے والے کو اس کی انجام دہی پر کھڑا کرے اور اسے مجبور کرے۔'' [1]

(۲) مندوب:

مندوب سے مراد جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں، وہ فعل ہے جس کے کرنے کا شارع نے رضا کارانہ طور پر مطالبہ کیا ہو اور اسے لازمی قرار نہ دیا ہو۔ اس لیے اس کے

[1] الموافقات، ج: ۱، ص: ۱۳۱۔

کرنے والے کو ثواب ملتا ہے اور نہ کرنے والے کو کوئی گناہ نہیں ہوتا۔ اس کی پہچان بذریعہ قرآن بھی ہوتی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ (البقرہ: ۲۸۲)

''اے ایمان والو! جب تم ایک مقررہ مدت تک ایک دوسرے سے قرض کے لین دین کا معاملہ کرو تو اسے لکھ لو۔''

اس میں لکھنا، جس کا حکم دیا گیا ہے، مندوب ہے کیونکہ اس کے بعد ہی یہ ارشاد ہوتا ہے:

﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ﴾

(البقرہ: ۲۸۳)

''تو اگر تم میں سے کوئی شخص کسی دوسرے کو امین بنائے تو جسے امین بنایا گیا، اسے چاہیے کہ اپنی امانت ادا کرے۔''

یعنی اسے لازمی قرار نہیں دیا گیا ہے اور اس کی پہچان بذریعہ سنت بھی ہوتی ہے اس لیے اسے تطوّع (رضا کارانہ کام) بھی کہا جاتا ہے۔ سنت بھی، مستحب بھی اور نفل بھی۔ سنت کبھی زیادہ تاکیدی ہوتی ہے اور کبھی کم۔ اس لحاظ سے فقہاء نے اس کے دو معروف مرتبے مقرر کیے ہیں۔

(۱) **سنت مؤکدہ** :...... اس سے مراد وہ سنت ہے جس کی رسول اللہ ﷺ نے پابندی فرمائی اور مسلمانوں کو اس کی ترغیب دلائی لیکن یہ بتاتے ہوئے کہ وہ فرض (یا واجب) نہیں ہے۔ (اگرچہ یہ حنفیہ کی اصطلاح کے مطابق واجب ہی قرار پائی ہے) تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں، اذان، اقامت، نماز عید اور نماز باجماعت وغیرہ۔

(۲) **سنت غیر مؤکدہ** :...... اس سے مراد وہ سنت ہے جس پر رسول اللہ ﷺ نے عمل فرمایا لیکن اس کی پابندی نہیں کی یا لوگوں کو اسے کرتے دیکھا اور اس

پر اعتراض نہیں فرمایا، جیسے عصر سے پہلے کی چار اور مغرب سے پہلے کی دو رکعتیں غیر فرض صدقات و خیرات اور ہر ہفتہ میں پیر اور جمعرات کا روزہ وغیرہ، اُٹھنے، بیٹھنے لباس پہننے اور سوار ہونے وغیرہ کے جو طریقے نبی کریم ﷺ سے منقول ہیں وہ بھی اسی سنت غیر مؤکدہ کے تحت آتے ہیں۔

کچھ کام ایسے ہیں جو حنفیہ کے نزدیک مندوب شمار ہوتے ہیں اور وہ انھیں نفل (یعنی زائد) کہتے ہیں جیسے وہ عبادات جنھیں بندہ اپنی طرف سے رضا کارانہ طور پر ادا کرتا ہے جیسے سفر میں چار رکعتوں والی نماز میں آخر کی دو رکعتیں۔ [1]

لیکن اس مقام پر قابل غور بات یہ ہے کہ ایسی عبادات جن کو بندہ (حنفیہ کی اس اصطلاح کے مطابق) اپنی طرف سے رضا کارانہ طور پر ادا کرے اگر ان کے لیے کوئی خاص تعداد (جیسے دو رکعتیں) خاص شکل (جیسے بیٹھ کر) اور خاص وقت (جیسے ظہر کے بعد، مغرب کے بعد اور عشاء کے بعد) مقرر کر دیا جائے اور تمام لوگ ان کی اس طرح پابندی کریں کہ اگر کوئی انھیں ادا نہ کرے تو اسے ملامت کی جائے، تو کیا وہ بدعت کے دائرہ میں داخل نہیں ہو جائیں گی؟ اگر نہیں، تو کیوں؟

اوپر مندوب کی جو فقہی تعریف کی گئی ہے، اس کی رو سے اگر اُسے ترک کیا جائے تو کوئی گناہ نہیں ہوگا۔ لیکن اسے مستقل طور پر ترک کرنا بھی صحیح نہیں ہے ایسے موقع پر اس کا تارک ملامت اور تنبیہ کا سزاوار ہے کیونکہ اگر آپ غور کریں تو اس کی پابندی میں آپ کو بہت سی حکمتیں نظر آئیں گی۔ امام شاطبی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

> ''ہر وہ مندوب جس کا مندوب ہونا نبی کریم ﷺ کی کسی سنت سے ثابت ہو، اسے دراصل فرض کا خادم یا اس کا محافظ یا اس کی پابندی کرانے کا ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔ گویا مندوبات فرائض کے محافظ اور پہرہ دار ہیں۔''

---

[1] اصول سرخسی، ج: ۱، ص: ۱۱۵۔

وہ مزید لکھتے ہیں:

''مندوب اگرچہ جزئی طور پر لازم نہیں ہے لیکن کلی طور پر وہ لازم ہے۔ یعنی وہ سنتیں جن کی نبی کریم ﷺ نے پابندی فرمائی یا ان پر پابندی کے بغیر عمل فرمایا، انھیں انسان بعض حالات میں یا تمام حالات میں یا اکثر حالات میں اگرچہ ترک کرسکتا ہے لیکن یہ صحیح نہ ہوگا کہ وہ انھیں کلی طور پر ترک کردے چنانچہ کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اذان کو کلی طور پر ترک کردے یا کسی بستی والے اس کے ترک کرنے پر اتفاق کرلیں، ورنہ ان سے اس پر زبردستی عمل کرایا جائے گا۔ اسی طرح کسی شخص کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ نماز باجماعت کا کلی طور پر تارک ہوجائے اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''جس شخص نے تین (دن) سے زیادہ جماعت کو ترک کیا اس کے دل پر مہر لگادی گئی۔'' [1]

مندوب چونکہ فرض نہیں ہوتا، اس لیے اس میں داخل ہوجانے کے بعد آدمی اسے پورا بھی کرسکتا ہے اور اسے درمیان میں بھی چھوڑ سکتا ہے۔ بغیر اس کے کہ اس کے ذمہ اس کی قضا ہو جیسا کہ نبی کریم ﷺ نفلی روزہ رکھتے تھے اور اگر کوئی ضرورت پیش آجاتی تو اسے دن کے دوران میں ختم بھی کرلیتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کوئی شخص اس میں داخل ہونے کے بعد اسے درمیان میں چھوڑ نہیں سکتا، کیونکہ وہ اس کے لحاظ سے واجب بن جاتا ہے اور اگر وہ اُسے درمیان میں چھوڑے گا تو اس کے ذمہ اس کی قضا ہوگی۔ ان کے اس قول کی بنیاد اس آیت کی ظاہری دلالت ہے۔ ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓا أَعْمَالَكُمْ﴾ (محمد: ۳۳) ''اور اپنے اعمال کو باطل نہ کرو۔'' [2]

---

[1] الموافقات، ج: ۱، ص: ۱۳۲۔

[2] "اصول الفقه" للخضری، ص: ۴۹۔

(۳) حرام:

حرام سے مراد جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے، وہ فعل ہے جس سے لازمی طور پر رکنے کا شارع نے حکم دیا ہو۔ اس لیے اس کا ارتکاب کرنے والا سزا کا مستحق ہوتا ہے۔ جیسے زنا، چوری، شراب کا پینا، سؤر کا گوشت کھانا، مردوں کا ریشمی لباس پہننا اور سونے کی انگوٹھی استعمال کرنا وغیرہ۔ یہ بھی آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ حنفیہ ایسے فعل کی دو قسمیں کرتے ہیں:

ایک حرام جس کا ثبوت کسی قطعی دلیل جیسے قرآن کریم کی کوئی آیت یا اجماع یا کوئی متواتر حدیث سے ہو۔

اور دوسری مکروہ تحریمی جس کا ثبوت کسی ظنی دلیل جیسے اخبار آحاد سے ہو۔ اس لحاظ سے اوپر دی ہوئی مثالوں میں سے مردوں کا ریشمی لباس پہننا اور سونے کی انگوٹھی استعمال کرنا ان کے نزدیک حرام نہیں بلکہ مکروہ تحریمی ہے۔ کیونکہ اس کا ثبوت اخبار آحاد کے ذریعہ ملا ہے۔ اس کے مقابلہ میں زنا، چوری، شراب پینا اور سؤر کا گوشت کھانا، ان کے نزدیک حرام کام ہیں کیونکہ ان کا ثبوت قرآن کریم کے ذریعہ ملا ہے۔

البتہ وہ جمہور علماء سے اس بات پر اتفاق کرتے ہیں کہ مکروہ تحریمی کا مرتکب بھی اسی طرح سزا کا مستحق ہے جس طرح حرام کا مرتکب اور سب ...... وہ اور دوسرے ...... یہ کہتے ہیں کہ تکفیر اسی شخص کی جائے گی جو کسی قطعی دلیل سے ثابت چیز کا انکار کرے اور اس شخص کی تکفیر نہیں کی جائے گی جو کسی ظنی دلیل سے ثابت چیز کا انکار کرے۔ اسے صرف فاسق یا گمراہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

بعض اوقات کوئی ایک ہی فعل ایک پہلو سے حرام ہوتا ہے اور دوسرے پہلو سے فرض جیسے کسی غصب کردہ زمین پر نماز یا ممانعت کے وقت خرید و فروخت۔ ایسی صورت میں جمہور علماء کے نزدیک وہ نماز اور خرید و فروخت صحیح ہوں گی اگرچہ زمین کا غصب کرنے والا یا خرید و فروخت کرنے والا اپنی جگہ گنہگار ہوگا۔ حنبلیہ اور ظاہریہ کے نزدیک یہ نماز اور خرید و

فروخت دونوں باطل ہوں گی، اُسی طرح جس طرح عید کے دن روزہ رکھنا سب کے نزدیک باطل ہے کیونکہ ان میں اور عید کے دن روزہ رکھنے میں کوئی فرق نہیں ہے۔

(۴) مکروہ:

مکروہ سے مراد، جیسا کہ پہلے بتایا جاچکا ہے، وہ فعل ہے جس سے شارع نے روکا ہو لیکن رکنے کو لازمی قرار نہ دیا ہو۔ اس لیے اس کے کرنے والے کی مذمت اور نہ کرنے والے کی مدح (ستائش) کی جائے گی۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ (المائدہ: ۱۰۱)

''اے ایمان لانے والو ان چیزوں کے بارے میں دریافت نہ کرو جنھیں اگر ظاہر کیا جائے تو وہ تمھیں رنج دیں۔''

اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

''اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے قیل و قال، سوالات کی کثرت اور مال کے ضیاع کو ناپسند فرمایا ہے۔''

اسی کو حنفیہ کی اصطلاح میں مکروہ تنزیہی کہا جاتا ہے۔

(۵) مباح:

مباح سے مراد وہ فعل ہے جس کے کرنے یا نہ کرنے کا شارع نے اختیار دیا ہو، اس لیے آدمی کی اس کے کرنے یا نہ کرنے پر نہ مدح (ستائش) کی جائے گی اور نہ مذمت۔ اسی کو حلال یا جائز بھی کہا جاتا ہے جیسے کھانا، پینا، سونا اور احرام کے بعد شکار کرنا وغیرہ جس کی اجازت اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں دی:

﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ (المائدہ: ۲)

''جب تم احرام کھول لو تو شکار کر سکتے ہو۔''

حکمِ وضعی کی اقسام

وضعی حکم کی مندرجہ ذیل پانچ قسمیں ہیں:

(۱) سبب:

سبب سے مراد وہ چیز ہے جس کا شارع نے اپنے کسی حکم کے ہونے پر بطور علامت ذکر کیا ہو اگر وہ ہو تو حکم بھی ہو اور اگر وہ نہ ہو تو حکم بھی نہ ہو جیسے آیت ﴿اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ﴾ (بنی اسرائیل: ۷۸) ''اور سورج کے ڈھلنے پر نماز قائم کرو'' میں نماز کے قائم کیے جانے کے لیے وقت۔ اس آیت میں وقت سبب ہے اور نماز کا قائم کرنا شرعی حکم۔ اگر سورج کے ڈھل جانے کا وقت ہو گیا تو نماز قائم کی جائے گی، ورنہ نہیں۔

سبب اسی صورت میں سبب قرار پاتا ہے جب شارع نے اسے سبب ٹھہرایا ہو۔ کبھی وہ تکلیفی حکم کے لیے ہوتا ہے جیسا کہ اوپر کی مثال میں بیان ہوا اور کبھی وہ کسی ملکیت یا حلت کو ظاہر کرنے کے لیے ہوتا ہے جیسا کہ خرید و فروخت سے کوئی چیز کسی کی ملکیت مین آتی ہے اور نکاح میں میاں بیوی ایک دوسرے کے لیے جائز تعلق رکھنے والے قرار پاتے ہیں۔

سبب کا تعلق کبھی آدمی کے اُس فعل سے ہوتا ہے جس کی وہ طاقت رکھتا ہے جیسے جان بوجھ کر قتل کرنا اور اسی لیے یہ قتل قصاص کا سبب بنتا ہے اور کبھی اس کا تعلق آدمی کے اس فعل سے نہیں ہوتا جس کی وہ طاقت رکھتا ہو۔ جیسے نماز کے فرض ہونے کے لیے وقت کا شروع ہو جانا اور وارث یا ولی ہونے کے لیے رشتہ داری کا ہونا۔

سبب کا تعلق آدمی کے اپنے فعل سے ہو یا نہ ہو، اگر وہ پایا جائے گا تو اس پر حکم بہر حال مرتب ہو جائے گا، چاہے وہ اسے پسند کرے یا نہ کرے۔ چنانچہ جو شخص سفر کرے گا اسے روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے چاہے وہ اس کا قصد کرے یا نہ کرے اور جو شخص شادی کرے گا اس کے ذمہ مہر اور بیوی کا خرچہ ضروری ہو جائے گا چاہے وہ یہ کہے کہ میرے ذمہ نہ مہر ہے اور نہ خرچہ اور جو شخص اپنی بیوی کو رجعی طلاق دے گا اسے رجوع کرنے کا حق ہوگا چاہے وہ یہ کہے کہ میں رجوع نہیں کروں گا۔

(۲) شرط:

شرط سے مراد وہ چیز ہے جس کے ہونے پر حکم کے ہونے کا انحصار ہے اور اس کے نہ ہونے سے حکم وجود میں نہیں آ سکتا۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ جب وہ ہو تو حکم بھی ضرور وجود میں آئے۔ جیسے نماز کے لیے وضوء کا شرط ہونا۔ اگر وضوء ہوگا تو نماز صحیح ہوگی اور اگر وہ نہ ہوگا تو نماز نہیں ہو سکتی۔ لیکن اس کے ہونے سے یہ ضروری نہیں کہ نماز ضرور پڑھی جائے۔ اسی طرح طلاق کے لیے زوجیت شرط ہے۔ اگر وہ ہوگی تو طلاق دی جا سکتی ہے اور اگر نہ ہو تو نہیں دی جا سکتی، لیکن یہ نہیں کہ جب وہ ہو تو طلاق ضرور دی جائے۔

کسی حکم کے رکن اور اس کی شرط میں یہ فرق ہے کہ اگرچہ حکم کا وجود دونوں کے وجود پر منحصر ہے۔ لیکن رکن اس کا ایک جزء ہے اور شرط اس سے باہر کی ایک چیز۔ چنانچہ رکوع نماز کا ایک رکن ہے کیونکہ وہ اس کا جزء ہے اور وضو اس کی شرط ہے کیونکہ وہ اس سے باہر کی چیز ہے۔

(۳) مانع:

مانع سے مراد وہ چیز ہے جو جب پائی جائے تو ضروری ہے کہ حکم پر عمل نہ کیا جائے۔ چنانچہ جب رشتہ داری ہو تو وراثت بھی ہوتی ہے۔ لیکن اس وراثت پر عمل نہیں کیا جا سکتا جب وارث کا دین مورث کے دین سے مختلف ہو تو یہاں دین کا اختلاف

وراثت میں مانع ہوا۔ اسی طرح اگر وارث مورث کو قتل کر دے تو وہ اس کی وراثت نہیں پاسکتا۔ اس کی مثال میں مانع قتل ہے۔

(۴) رخصت اور عزیمت:

رخصت سے مراد بعض وہ احکام ہیں جو اللہ تعالیٰ نے بعض خاص حالات میں اپنے بعض بندوں کے لیے ازراہِ تخفیف رکھے ہیں اور عزیمت سے مراد وہ اصل احکام ہیں جو اس نے عام حالات میں اپنے سب بندوں کے لیے رکھے ہیں۔

بذاتِ خود رخصت کا حکم، جیسا کہ امام شاطبی رحمہ اللہ نے الموافقات میں ذکر کیا ہے، مطلق جواز کا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (البقرہ: ۱۷۳)

''تو جو شخص مجبور ہوگیا، قانون شکنی نہ کرتے ہوئے اور نہ حد سے تجاوز کرتے ہوئے تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے۔''

یعنی جب اضطرار کی حالت میں وہ مردار یا سؤر کا گوشت وغیرہ کھالے۔ دوسری آیت میں فرمایا:

﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلٰوةِ﴾ (النساء: ۱۰۱)

''اور جب تم زمین میں سفر کرو تو اگر تم نماز میں قصر کرو، تو تم پر کوئی مضائقہ نہیں ہے۔''

تیسری آیت میں فرمایا:

﴿مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهٖٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْإِيْمَانِ﴾ (النحل: ۱۰۶)

''جو شخص ایمان لانے کے بعد کفر کرے (وہ اگر) مجبور کیا گیا ہو اور دل

اس کا ایمان پر مطمئن ہو تو خیر.....''

حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کو جب دشمنوں نے سخت اذیت دی تو تکلیف برداشت نہ کرتے ہوئے انھوں نے کفر کا لفظ زبان سے ادا کر دیا اور اپنی جان بچائی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ان سے اُن کا حال دریافت فرمایا تو کہنے لگے کہ ''میرا حال تو بہت بُرا ہے کیونکہ ان لوگوں نے مجھے اس وقت تک نہیں چھوڑا جب تک میں نے آپ کی شان مبارک میں بے ادبی کا لفظ زبان سے ادا نہیں کر دیا اور ان کے معبودوں کا کلمۂ خیر سے ذکر نہیں کر دیا۔'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''تمہارے دل کا حال کیسا رہا؟'' کہنے لگے: ''وہ تو ایمان پر مطمئن تھا۔'' فرمایا: ''اگر وہ دوبارہ تمہارے ساتھ ایسا کریں تو تم پھر ایسا کر سکتے ہو۔'' [1]

لیکن بعض حالات ایسے ہوتے ہیں کہ جن میں رخصت پر عمل کرنا عزیمت پر عمل کرنے سے افضل ہوتا ہے۔ اسی سلسلہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: ''سفر میں روزہ رکھنا نیکی کا کام نہیں ہے۔'' اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پسند فرماتا ہے کہ اس کی دی ہوئی رخصتوں پر عمل کیا جائے جس طرح اس کی مقرر کردہ عزیمتوں پر عمل کیا جاتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں روایات میں آتا ہے کہ جب بھی آپ کو دو چیزوں کے درمیان انتخاب کا اختیار دیا گیا آپ نے دونوں میں سے آسان تر کو اختیار فرمایا الا یہ کہ اس میں کوئی گناہ کا پہلو پایا جائے تو پھر آپ نے اسے اختیار نہیں فرمایا۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ اس صورت میں ہے جب رخصت کا تعلق اللہ تعالیٰ کے حقوق سے ہو۔ لیکن اگر رخصت کا تعلق آدمی کے اپنے کسی حق سے ہو تو وہ چاہے رخصت کا پہلو اختیار کر لے اور چاہے عزیمت کا خواہ اس کے لیے اسے اپنی جان کی قربانی دینا پڑے۔ خصوصاً جب صورتِ حال کا تقاضا یہ ہو کہ دشمنوں کے سامنے اسلام پر ثابت قدمی

---

[1] تفسیر طبری: ۱۷۔ ۳۰۴ و تفسیر ابن کثیر.

کا اظہار کیا جائے۔ اسی سلسلہ میں نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ''سید الشہداء حمزہ بن عبد المطلب ہیں اور وہ شخص جس نے ظالم حکمران کے سامنے کلمۂ حق کہا اور اس نے اسے قتل کر دیا۔'' [1]

رخصت اسی وقت رخصت ہوتی ہے جب عزیمت کا حکم باقی ہو ورنہ وہ رخصت نہیں بلکہ اصل حکم کی ناسخ ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے حنفی علماء کی یہ غلطی ہے کہ انھوں نے رخصت کی دو قسمیں کی ہیں: رخصت ترفیہ اور رخصت اسقاط اور اس کے بعد وہ یہ کہتے ہیں کہ رخصت ترفیہ کے ساتھ عزیمت کا حکم برقرار رہتا ہے جیسے وہ شخص جسے کلمۂ کفر زبان سے ادا کرنے یا رمضان میں روزہ توڑنے پر مجبور کر دیا جائے اور رخصت اسقاط کے ساتھ عزیمت کا حکم برقرار نہیں رہتا۔ جیسے کوئی شخص جان بچانے کے لیے مردار یا سؤر کا گوشت کھانے پر مجبور ہو جائے۔ جان بچانے کے لیے مردار یا سؤر کا گوشت کھانے والے پر اُن کی حرمت ساقط ہو جاتی ہے اور اس کے لیے انھیں کھانا ضروری ہے ورنہ وہ گنہگار ہوگا۔ لیکن سوچنے کی بات یہ ہے کہ جب عزیمت کا حکم ہی باقی نہ رہا تو رخصت، رخصت کیسے ہوگئی؟ وہ تو عزیمت کے حکم کی ناسخ ہوئی۔

(۵) صحت، فساد اور بطلان:

اگر انسان اپنا فعل اس طرح انجام دے کہ اس کے تمام ارکان اور شرائط بھی پورے ہوں تو اس کے فعل کو صحیح کہا جاتا ہے اور اگر وہ اسے انجام تو دے لیکن اس کا کوئی رکن رہ جائے یا اس کی کسی شرط کو پورا نہ کیا جائے تو اس کے فعل کو غیر صحیح کہا جاتا ہے۔ غیر صحیح فعل کو باطل (کالعدم) بھی کہتے ہیں اور فاسد (خراب) بھی، کیونکہ ان دونوں کا مطلب ایک ہی ہے اس لیے جمہور علماء کے نزدیک ان دونوں کے ہوتے ہوئے اس پر

---

[1] سنن ابی داؤد الملاحم، باب الامر والنهی، رقم: ٤٣٤٤۔ و جامع ترمذی، الفتن، باب ما جاء فی افضل الجهاد، رقم: ٢١٧٤.

کوئی شرعی اثر مرتب نہیں ہوسکتا چاہے وہ فعل عبادات سے تعلق رکھتا ہو جیسے نماز اور روزہ اور چاہے معاملات سے جیسے نکاح، طلاق، خرید و فروخت اور مالی معاہدوں کی مختلف صورتیں۔

حنفیہ کا جمہور سے اس حد تک تو اتفاق ہے کہ اگر فعل عبادات سے تعلق رکھتا ہے تو اس پر کوئی شرعی اثر مرتب نہیں ہوسکتا چاہے وہ باطل ہو یا فاسد، لیکن اگر فعل کا تعلق معاملات سے ہے تو باطل ہونے کی صورت میں تو اس پر کوئی شرعی اثر مرتب نہیں ہوتا لیکن فاسد ہونے کی صورت میں اس پر بعض شرعی اثرات مرتب ہوسکتے ہیں۔ ان کے نزدیک کوئی فعل باطل اُس وقت ہوتا ہے جب اس میں اس کا کوئی رکن رہ جائے اور فاسد اس وقت جب اس میں اس کی کوئی شرط رہ جائے۔ اس لحاظ سے وہ کہتے ہیں کہ محرمات میں سے کسی سے نکاح کرنے میں تو نکاح باطل ہوگا کیونکہ خلل اس کے ارکان میں واقع ہوا ہے۔ لیکن بغیر گواہوں کے نکاح میں نکاح باطل نہیں ہوگا بلکہ فاسد ہوگا اور فاسد پر بعض شرعی اثرات مرتب ہوسکتے ہیں کیونکہ خلل اس کی شرائط میں واقع ہوا ہے۔ ایسا نکاح کرنے والا چاہے کتنا گنہگار ہو، لیکن اس کے نکاح کو نکاح مانا جائے گا اور اس پر بعض شرعی اثرات مرتب ہوں گے جیسے یہ کہ عورت کو مہر دیا جائے گا، وہ عدت گزارے گی اور اگر بچہ ہوجائے تو اس کا نسب تسلیم کیا جائے گا۔

حنفیہ کے نزدیک معاملات میں باطل اور فاسد کے درمیان جو یہ فرق کیا گیا ہے اس کی کوئی دلیل شریعت سے نہیں ملتی۔ بلکہ اس کی بنیاد سراسر رائے اور تحکم پر ہے اور اس پر بعض بڑے خطرناک نتائج مرتب ہوسکتے ہیں۔ جیسا کہ آپ اوپر دی گئی مثال میں دیکھتے ہیں۔ انھیں کھول کر بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ مثال پر ذرا غور کرنے سے وہ از خود سمجھ میں آجاتے ہیں، خصوصاً جب کہ نکاح میں ولی کو شرط ہونے کی بھی حیثیت حاصل نہ ہو یعنی نہ ولی اور نہ گواہ، نکاح جائز۔

فصلِ سوم:

محکوم فیہ

''محکوم فیہ'' سے مراد انسان کا وہ فعل ہے جس سے کوئی شرعی حکم متعلق ہو جیسے نماز، روزہ اور حج وغیرہ جن کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے یا جیسے زنا، سود خوری، چوری اور شراب نوشی وغیرہ جن سے رکنے کا حکم دیا گیا ہے۔

ضروری ہے کہ انسان کو اس فعل کا پوری طرح علم ہو چاہے قرآن سے یا سنت سے یا ان دوسرے ماخذ احکام سے جن کا ذکر آئندہ آ رہا ہے۔

یہ بھی ضروری ہے کہ وہ فعل اس کی طاقت کے مطابق ہو۔ اسی بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرہ: ٢٨٦) ''ہم کسی جان پر اس کی طاقت سے بڑھ کر بار نہیں ڈالتے۔''

لیکن اس سے یہ ضروری نہیں ٹھہرتا کہ شریعت جس فعل کا حکم دے یا جس فعل سے وہ منع کرے اس میں سرے سے کوئی مشقت ہی نہ پائی جائے کیونکہ کسی بھی فعل کے کرنے یا اس سے باز رہنے کے لیے مشقت ناگزیر ہے۔ البتہ مشقت کی دو قسمیں ہیں:

ایک وہ مشقت جسے عموماً لوگ برداشت کرتے ہیں اور وہ ان کی حدودِ طاقت میں ہوتی ہے۔ یہی وہ مشقت ہے جو ہر اُس فعل میں پائی جاتی ہے جس کے کرنے یا اس سے رکنے کا شریعت نے حکم دیا ہے۔

دوسری وہ مشقت جس کے عموماً لوگ عادی نہیں ہوتے۔ اگر وہ شریعت کے دیے گئے کسی حکم میں پائی گئی ہے تو شریعت نے اس کے ساتھ بعض رخصتیں بھی رکھی ہیں تاکہ اس کو دفع کیا جائے یا اس میں تخفیف پیدا کی جائے۔ جیسے مسافر اور بیمار کو

رمضان میں روزہ چھوڑنے کی رخصت ہے اور پانی نہ ملے یا آدمی بیمار ہو تو تیمّم سے نماز پڑھنے کی اجازت ہے، لیکن اگر اس قسم کی مشقت کو انسان خود اپنے آپ پر لادے تو شریعت نے اس سے منع کیا ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے روزوں میں وصال (دن اور رات کو ملا کر ان کا روزہ رکھنا) رہبانیت، دھوپ میں کھڑے ہو کر روزہ رکھنا اور پیدل چل کر حج کرنا وغیرہ سے منع فرمایا۔ [1]

---

[1] بخاری، الصوم، باب حق الأهل فی الصوم، رقم: ۱۹۷۷۔ و مسلم، الصیام، باب النهی عن صوم الدهر عن تضرر به، رقم: ۱۱۵۹۔ ۱۱۶۲۔

فصل چہارم:

محکوم علیہ

"محکوم علیہ" یعنی مکلّف سے مراد وہ بندہ یا انسان ہے جس کے فعل سے شرعی حکم متعلق ہوتا ہے۔ شریعت نے اس کے سلسلہ میں یہ رعایت رکھی ہے کہ مسلمان ہونے کے ساتھ ساتھ وہ عاقل و بالغ ہو اور حکم کو سمجھنے اور اس پر عمل کرنے کی اہلیت رکھتا ہو۔ اگر وہ ایسا نہیں ہے تو شرعی احکام کا مکلّف بھی نہیں ہے۔

یہ ہے انسان کی اہلیت کے بارے میں اسلام کا عام حکم، لیکن انسان پر ماں کے پیٹ میں جنین ہونے سے لے کر وفات تک بلکہ وفات کے بھی بعد تک، جو مختلف حالات طاری ہوتے ہیں، ان کو مدنظر رکھتے ہوئے اس اہلیت کی مندرجہ ذیل دو شقیں ہیں:

(۱) **اہلیت وجوب**:...... یعنی محض انسان ہونے کے تعلق سے اس کی یہ اہلیت کہ اپنے حقوق پائے اور فرائض ادا کرے خواہ وہ بالغ ہو یا بچہ، سمجھدار ہو یا غیر سمجھ، مرد ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام۔

یہ اہلیت یا ناقص ہوتی ہے یا کامل۔ اس کے ناقص ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے لیے حقوق تو ہوں لیکن اس کے ذمہ کوئی فرض نہ ہو، یا یہ کہ اس کے ذمہ فرائض تو ہوں لیکن اس کے لیے کوئی حق نہ ہو۔ اس کے کامل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے لیے حقوق بھی ہوں اور اس کے ذمہ فرائض بھی۔

اس کے ناقص ہونے کی مثال ماں کے پیٹ میں جنین کی اہلیت ہے جس کے یہ حقوق ہوتے ہیں کہ وہ وارث بن سکتا ہے اور اس کے لیے وصیت کی جا سکتی ہے لیکن کسی دوسرے کے لیے اس کے ذمہ کوئی فرض نہیں ہوتا یا اس کی دوسری مثال میّت کی

اہلیت کی ہے کیونکہ اگر وہ مقروض مرتا ہے تو قرض خواہوں کے اس کے ذمہ حقوق باقی رہتے ہیں اور خود اس کے لیے کوئی حق نہیں ہوتا۔ اس لحاظ سے جنین اور میّت کی اہلیت وجوب ناقص ہوئی۔

اس کے کامل ہونے کی مثال وہ اہلیت ہے جو ہر انسان کو اس کے پیدا ہونے سے لے کر اس کی زندگی کے آخری لحہ تک حاصل ہوتی ہے۔ زندگی کے ہر مرحلہ میں اس کے لیے حقوق بھی ہوتے ہیں اور اس کے ذمہ فرائض بھی۔ اس لحاظ سے اس کی اہلیت وجوب کامل ہوئی۔

(۲) **اہلیت اداء** :...... اس سے مراد یہ ہے کہ انسان کے اقوال و افعال شریعت کی نظر میں معتبر ہوں گویا اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنے تمام اقوال و افعال کا ذمہ دار ہو اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ وہ عاقل و بالغ ہو۔

اس اہلیت کے تین مختلف حالات ہیں:

ایک یہ کہ انسان میں یہ اہلیت سرے سے نہ ہو۔ یعنی وہ کسی چیز کا ذمہ دار نہ ہو یا یہ کہ اس میں یہ اہلیت تو ہو لیکن وہ وقتی طور پر یا مستقل طور پر اسے کھو چکا ہو۔ جیسے یہ کہ وہ پاگل ہو یا سو رہا ہو۔ ان دونوں صورتوں میں چونکہ اس کے ساتھ عقل نہیں ہوتی اس لیے اس پر اس کے کسی قول یا فعل کی کوئی ذمہ داری نہیں ہوتی۔

دوسرے یہ کہ اس میں یہ اہلیت تو ہو لیکن وہ ناقص ہو جیسے یہ کہ وہ باتمیز بچہ ہو جو ابھی بالغ نہ ہوا یا وہ کم عقل ہو (یعنی عاقل اور پاگل ہونے کے مابین)۔ اس حال میں اس کے جو افعال اس کے لیے نفع بخش ہوں گے۔ انھیں صحیح سمجھا جائے گا۔ جیسے یہ کہ وہ ہدیہ یا صدقہ قبول کرے۔ اس کے لیے اسے اپنے ولی (سرپرست) کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے لیکن اس کے جو افعال اس کے لیے نقصان دہ ہوں گے جیسے اس کی دی ہوئی خیرات یا طلاق تو انھیں صحیح نہیں سمجھا جائے گا، چاہے اس کا ولی ان کی اجازت

دے دے۔ اس کے جو اقوال و افعال نفع بخش ہونے اور نقصان دہ ہونے کے درمیان کبھی اِدھر اور کبھی اُدھر ہوں گے، انھیں صحیح یا غیر صحیح اس کے ولی کی اجازت سے سمجھا جائے گا۔

تیسرے یہ کہ اس میں یہ اہلیت مکمل طور پر ہو اور وہ اس وقت جب وہ بالغ ہو جائے اور وہ عاقل بھی ہو۔

باب سوم

احکامِ شریعت کے مآخذ

پہلے بتایا جا چکا ہے کہ اور اس بارے میں کسی کا کوئی اختلاف بھی نہیں ہے کہ اسلام میں حاکم صرف اللہ تعالیٰ ہے، اس لیے اس کے احکام کا بندوں تک پہنچنے کا ذریعہ صرف ایک ہے اور وہ ہے وحی، پھر وحی کی دو شاخیں ہیں اور وہ ہیں: کتاب (قرآن) اور سنت۔ ان ہی دونوں کو لفظ ''نص'' یا ''نصوص'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ گویا اسلامی شریعت میں تمام احکام۔ جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں یا نص سے لیے جاتے ہیں یا نص پر محمول کر کے "من نصٍ أو حمل علی نصٍ" یعنی اس سے استنباط و استخراج کے ذریعہ۔

لہٰذا ''نصوص'' سے مراد کتاب و سنت ہیں اور دوسرے مآخذ جو کتاب و سنت سے بذریعہ استنباط اخذ کیے جاتے ہیں، وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) اجماع (۲) اقوالِ صحابہ

(۳) قیاس (۴) استحسان

(۵) استصحاب (۶) مصالح مرسلہ

(۷) سدِ ذرائع (۸) عرف (رواج)

(۹) پہلی شریعتوں کے احکام

اس باب میں ہم نصوص کا ذکر کریں گے۔ اس سے اگلے باب میں ان لغوی قواعد کا جن کے ذریعہ نصوص سے احکام کو سمجھا جاتا ہے اور اس سے اگلے باب میں مذکورہ بالا ترتیب کے مطابق ان دوسرے مآخذ کا۔

فصل اوّل:

الکتاب (قرآن کریم)

قرآن کا تعارف:

قرآن کریم اللہ تعالیٰ کا وہ کلام ہے جو اس نے محمد رسول اللہ ﷺ کی ذاتِ اقدس پر آپ کی رسالت کے تیئیس سال کی مدت کے دوران منجماً (تھوڑا تھوڑا کر کے) نازل فرمایا۔ اس کا کچھ حصہ مکہ مکرمہ میں نازل ہوا جہاں آپ رسالت کے بعد تیرہ سال تک مقیم رہے اور کچھ حصہ مدینہ منورہ میں۔ اس کا جو حصہ مکہ مکرمہ میں نازل ہوا وہ زیادہ تر توحید کی دعوت اور رسالت، زندگی بعد موت اور قیامت کے عقیدہ کو ذہنوں اور دلوں میں بٹھانے سے متعلق ہے یا اس میں قانون سازی کی عام بنیادوں کا ذکر ہے یا اس میں فضائل اخلاق و آداب بیان ہوئے ہیں یا گزشتہ انبیاء اور اقوام کے قصے تاکہ لوگ نصیحت حاصل کریں اور اس کا جو حصہ مدینہ منورہ میں نازل ہوا، وہ عبادات، معاملات، خاندانی نظام، وراثت، جہاد، اجتماعی و بین الاقوامی تعلقات، اہل کتاب سے خطاب اور منافقین کا پردہ چاک کیے جانے سے متعلق تفصیلات پر مشتمل ہے۔

سب سے پہلے اور آخری آیات:

صحیح ترین قول کے مطابق قرآنِ کریم کی سب سے پہلے نازل ہونے والی آیت یہ ہے: ﴿اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِیْ خَلَقَ﴾ (العلق: ۱)......اور اس کی سب سے آخر میں نازل ہونے والی...... جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے...... یہ آیت ہے: ﴿یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَ ذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوا﴾ (البقرة: ۲۷۸) اور اس کے ساتھ کی اگلی دو آیتیں۔

اس کے تیئس سال تک تھوڑا تھوڑا نازل ہونے میں متعدد حکمتیں ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

۱: دعوتی مہم کے دوران میں رسول اللہ ﷺ کی رہنمائی فرمانا، ڈھارس بندھانا اور دل جوئی کرنا۔

۲: دشمنوں کو چیلنج دینا اور اُن پر قرآن کے اعجاز کو واضح کرنا۔

۳: اس کے سمجھنے اور اسے زبانی یاد کرنے میں مسلمانوں کو آسانی بہم پہنچانا۔

۴: احکام کے مقرر کیے جانے اور ان کو ذہنوں میں بٹھائے جانے سے متعلق ایک خاص تدریج سے بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ دینا۔

۵: اس بات کا ناقابل تردید ثبوت پیش کرنا کہ اس قرآن کا نزول ایک حکیم وحمید ہستی کی طرف سے ہوا ہے۔

قرآن میں اعجاز کے مختلف پہلو:

قرآن کریم میں اعجاز کے بھی کئی مختلف پہلو ہیں:

۱: اس کے الفاظ اور اسلوب کی بلاغت۔

۲: اس کا گزشتہ اقوام کی خبریں دینا اور آئندہ آنے والے واقعات کی پیشین گوئی کرنا جو واقعی اسی طرح پیش آئے جیسے اس نے بتائے تھے۔

۳: اس کا بہت سے اُن علمی حقائق پر مشتمل ہونا جن کی موجودہ سائنس نے تصدیق کی ہے۔ حالانکہ ان کا ایک ایسے شخص سے صادر ہونے کا تصور تک نہیں کیا جا سکتا تھا جو تہذیب و ترقی یافتہ ممالک سے الگ تھلگ ایک ایسے ملک میں پیدا ہوا اور وہیں نشوونما پائی جہاں علوم وفنون کی ایک بھی درسگاہ نہ پائی جاتی تھی۔

۴: اس کا لوگوں کو شریعت دے کر ان کے حقوق کی نگہداشت کرنا اور ایک ایسا مثالی معاشرہ معرضِ وجود میں لانا جس میں انسانیت کو سعادت وخوش بختی نصیب ہو اور

جو اس کے زیر سایہ آئے چاہے وہ مرد ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام، چھوٹا ہو یا بڑا اور حالت جنگ کی ہو یا امن کی، اس میں اسے عدل و انصاف اور مکمل آزادی کی ضمانت حاصل ہو۔

قرآن میں کوئی لفظ غیر عربی نہیں ہے:

قرآن مجید کے الفاظ اور معانی دونوں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہیں۔ وہ پورے کا پورا عربوں کی زبان میں نازل ہوا ہے اور اس کا کوئی لفظ کسی دوسری زبان سے ماخوذ نہیں ہے۔ اسی لیے امام شافعی رحمہ اللہ اپنی کتاب ''الرسالہ'' میں زور دیتے ہیں کہ جو شخص عربوں کی زبان، اس کے متنوع اسالیب اور مختلف مواقع پر ان کے استعمال سے واقفیت نہ رکھتا ہو، اسے ہرگز اس کے معانی و مطالب معلوم کرنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیے اور یہ کہ ہر مسلمان کے لیے اس کا کم از کم اتنا علم رکھنا ناگزیر ہے جس سے وہ اپنے دین کی صحیح طور پر پیروی کر سکے۔

قرآن کا تواتر:

قرآن کا رسول اللہ ﷺ سے منقول ہونا کامل تواتر سے یعنی ایک ایسے ذریعہ سے ہے جو انسانی تصور کے مطابق علم و یقین کے بلند ترین مرتبہ کا پتہ دیتا ہے۔ اس لیے وہ اپنے ہر ہر جزئیہ میں قطعی السند اور قطعی الثبوت ہے، لیکن اپنی دلالت (یعنی مطلب بتانے) میں اس کے کچھ الفاظ قطعی ہیں اور کچھ ظنی جن کی سنت ایسی تشریح کرتی ہے جو اپنی دلالت میں قطعی اور یقینی ہوتی ہے جیسا کہ آپ آئندہ سنت کے باب میں دیکھیں گے۔ (ان شاء اللہ)

اسلامی قانون میں قرآن کا مقام:

قرآن مجید اسلامی شریعت کا اصل الاصول اور مرجع اول ہے اور اس میں اس کے تمام کلی قواعد اور ان کی بہت سی تفصیلات بیان ہوئی ہیں اور یہی مطلب ہے اللہ تعالیٰ

کے اس ارشادِ پاک کا ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الانعام: ۳۸) ''اور ہم نے کتاب میں کوئی چیز ذکر کیے بغیر نہیں چھوڑی۔'' اسی لیے امام ابن حزم رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ: ''اس (قرآن) میں فقہ کے تمام ابواب موجود ہیں یعنی فقہ کا کوئی باب ایسا نہیں جس کی اصل اس میں موجود نہ ہو اور سنت نے اس کی وضاحت نہ کر دی ہو۔''

جب امر واقعہ یہ ہے تو یہ بھی ناگزیر ہے کہ قرآن مجید میں احکام کا زیادہ تر بیان کلی اور جامع نوعیت کا ہو اور ان احکام کی زیادہ تر تفصیلات کا ذکر سنت میں کیا گیا ہو کیونکہ یہ رسول اللہ ﷺ کا ایک اہم ترین مشن تھا اور اسی کو اللہ تعالیٰ نے یوں بیان فرمایا ہے:

﴿وَ اَنْزَلْنَاۤ اِلَیْكَ الذِّكْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْهِمْ﴾

(النحل: ٤٤)

''اور ہم نے آپ کی طرف ذکر اُتارا تاکہ آپ لوگوں کو وہ سب بتائیں جسے اُن کی طرف اُتارا گیا ہے۔''

اگرچہ بعض حضرات جو تدبر قرآن کا دعویٰ رکھنے کے باوجود اسے نہیں سمجھتے اور انکارِ سنت کی طرف میلان رکھتے ہیں یہ کہتے ہوئے پائے گئے ہیں کہ بس یہی رسول اللہ ﷺ کا واحد مشن تھا۔ اُن کی یہ بات تو صحیح نہیں ہے۔ صحیح بات یہی ہے کہ یہ آنحضرت ﷺ کا ایک اہم ترین مشن تھا۔ ان حضرات کی غلط فہمی کا سبب غالباً یہ ہے کہ انھوں نے ''اَنْزَلْنَاۤ اِلَیْكَ الذِّكْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ ......'' کو ''ما ارسلنك الا لتبین للناس......'' کے معنی میں سمجھ لیا اور پھر ''بیان کرنے'' کو بھی انھوں نے ''پہنچانے'' (تبلیغ) کے معنی میں لے لیا۔

سنت میں قرآن مجید کے احکام کی جو تفصیلات بیان ہوئی ہیں، ان کے لحاظ سے قرآن مجید کے احکام دو قسم کے ہیں:

ایک وہ جن کا ذکر اپنی تفصیلات سمیت خود قرآن مجید میں ہو گیا ہے اور وہ سنت کی

تشریح کے محتاج نہیں ہیں اور سنت صرف ان کی تاکید و تائید کرتی ہے جیسے قذف، لعان، روزے کا وجوب اور اس کے رمضان میں ہونے سے متعلق احکام، اگرچہ لعان کے جن احکام کا قرآن مجید میں ذکر ہوا ہے سنت ان کا نتیجہ بیان کر کے ان میں ایک طرح کا اضافہ کرتی ہے اور وہ یہ کہ لعان کے بعد زوجین کو ایک دوسرے سے الگ کر دیا جائے۔ اس کا قرآن مجید میں کوئی ذکر نہیں ہے۔

دوسرے وہ جو اپنی تشریح میں سنت کے محتاج ہیں اور ان کی تین قسمیں ہیں۔

(الف):...... پہلی قسم ان احکام کی جن کا سیاق مطلق ہوتا ہے یعنی اس میں دو یا دو سے بھی زائد پہلوؤں کا احتمال ہوتا ہے۔ سنت آ کر ان کے ان کئی پہلوؤں میں سے ایک کا تعین کر کے انھیں مقید کر دیتی ہے جیسا کہ آیت ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ (البقرہ: ۲۳۰) ”اگر وہ اسے طلاق دے دے تو اس کے بعد وہ اس کے لیے اُس وقت تک حلال نہیں ہو سکتی جب تک وہ (عورت) اس کے علاوہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے۔“ میں ”جب تک وہ اس کے علاوہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے“ اپنے اندر ایک پہلو یہ بھی رکھتا تھا کہ دوسرا شوہر نکاح تو کر لے لیکن اس کے ساتھ میاں بیوی والا تعلق قائم نہ کرے۔ اس کے اس پہلو کو ختم کرنے کے لیے رسول اللہ ﷺ نے ایک عورت سے، جس کے شوہر نے اسے طلاق دے دی تھی اور وہ ایک دوسرے شوہر کے نکاح میں آ کر اس سے الگ ہونا اور پہلے شوہر کی طرف جانا چاہتی تھی، فرمایا: ”تم اس کے لیے (یعنی پہلے شوہر کے لیے) اس وقت تک جائز نہیں ہو سکتی ہو جب تک تم اس کا (یعنی دوسرے شوہر کا) جنسی مزا نہ چکھ لو اور وہ تمہارا مزا نہ چکھ لے۔“ [1]

---

[1] احمد : ۸۵/۲۔ نسائی، کتاب الطلاق باب أحلال المطلقة ثلاثاً : ۳۴۴۳۔ ابن ماجه، الطلاق، باب الرجل يطلق امراته ثلاثاً : ۱۹۳۳.

(ب):...... دوسری قسم ان احکام کی ہے جو مجمل ہوتے ہیں اور سنت آ کر اُن کی تفسیر کرتی اور اُن کی تفصیلات بیان کرتی ہے جیسے نماز، زکوۃ، حج اور چور کا ہاتھ کاٹنے کے احکام۔ شریعت کے اکثر احکام کا تعلق اسی قسم سے ہے۔

(ج):...... تیسری قسم ان احکام کی ہے جو عام ہوتے ہیں اور سنت آ کر اُن کی تخصیص کرتی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾ (المزمل: ۲۰) ''قرآن کا جو حصہ تمہارے لیے آسان ہو اس کی (نماز) میں قراءت کرلو۔'' اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ((لَا صَلٰوةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ)) [1] اس شخص کی کوئی نماز نہیں جس نے (نماز میں) سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی۔'' یہاں رسول اللہ ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد کی، جو عام تھا، تخصیص فرمادی، اگرچہ اس تیسری قسم کا دائرہ حنفیہ کے نزدیک دوسروں کی بہ نسبت بہت تنگ ہے۔ کیونکہ وہ قرآن کے عام کی اخبار آحاد سے تخصیص نہیں کرتے کیونکہ ان کے نزدیک قرآن کی تخصیص (جسے وہ نسخ کہتے ہیں) متواتر یا مشہور اخبار (احادیث) سے ہوسکتی ہے۔ اس ساری تفصیل کا ان شاء اللہ ہم اگلے باب میں تذکرہ کریں گے جہاں مجمل، مفصل، عام، خاص اور نسخ وغیرہ زیر بحث آئیں گے۔

قرآن میں احکام کے بیان کا طریقہ:

قرآن کریم میں احکام کا تذکرہ کبھی امر کے صیغہ سے ہوتا ہے جیسے اس آیت میں ﴿اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ﴾ ''جب سورج ڈھل جائے تو نماز قائم کرو۔'' کبھی نہی کے صیغہ سے جیسے اس آیت میں ﴿وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ﴾ (النساء: ۲۲) ''اور جن عورتوں سے تمہارے باپوں نے نکاح کیا، تم اُن سے نکاح نہ کرو۔'' کبھی یہ کہہ کر کہ فعل مکتوب یعنی فرض ہے جیسے اس آیت میں: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ

---

[1] صحیح بخاری، کتاب الاذان، باب وجوب القراءۃ للامام والمأموم: ۷۵٦۔ مسلم: ۳۹٤.

الصِّيَامُ ﴾(البقرہ: ۱۸۳) ”تم پر روزے لکھے گئے (یعنی فرض کیے گئے)“ کبھی جب اس سے منع کرنا مقصود ہو تو یہ کہہ کر اُس سے منع کیا جاتا ہے کہ اس میں کوئی خیر نہیں جیسے اس آیت میں ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيْرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ﴾(النساء: ١١٤) ”ان کی اکثر سرگوشیوں میں کوئی خیر نہیں ہے۔“ اور کبھی جب فعل کی فرضیت پر زور دینا مقصود ہو تو اس کی خلاف ورزی کا نتیجہ بتایا جاتا ہے جیسے میراث کے احکام کا ذکر کرنے کے بعد اس آیت میں:

﴿تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ وَ مَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ يُدْخِلْهُ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا وَ ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيْرُ ۝ وَ مَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَ يَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا وَلَهٗ عَذَابٌ مُّهِيْنٌ ۝﴾ (النساء: ۱۳تا۱٤)

”یہ اللہ کی مقرر کی ہوئی حدیں ہیں جو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے گا اللہ اسے ایسے باغوں میں داخل کرے گا جن کے نیچے دریا بہہ رہے ہوں گے اور ان باغوں میں وہ ہمیشہ رہیں گے اور یہی بڑی کامیابی ہے اور جو اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اس کی مقرر کی ہوئی حدوں سے تجاوز کرے گا اللہ اسے آگ میں ڈالے گا جہاں وہ ہمیشہ رہے گا اور اس کے لیے رسوا کن عذاب ہے۔“

قرآن کریم سے احکام کا استنباط کرتے وقت ان تمام چیزوں کا خیال رکھنا ضروری ہے۔ چنانچہ ہر وہ فعل جس کی قرآن نے ستائش کی ہو یا اس کے کرنے پر ثواب کا وعدہ کیا ہو، وہ فرض یا مندوب ہے۔ ہر وہ فعل جس کی قرآن نے مذمت کی ہو یا اس کے کرنے پر کسی سزا کا ذکر کیا ہو، وہ حرام یا مکروہ ہے اور وہ ہر فعل جس کے ساتھ اُحِلَّ لَكُمْ (تمہارے لیے حلال ہے) یا لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ (تم پر کوئی گناہ نہیں ہے) کہا

گیا ہو، یا اس کے ساتھ مذمت، ستائش، سزا اور ثواب میں سے کسی کا ذکر نہ کیا گیا ہو، وہ مباح یعنی جائز ہے۔

بلحاظ مضامین قرآن میں احکام کی اقسام:

اپنے مضامین کے اعتبار سے قرآن کے احکام تین قسم کے ہیں:

۱: جن کا تعلق عقائد جیسے توحید، رسالت اور آخرت وغیرہ سے ہے۔

۲: جن کا تعلق اخلاق و آداب جیسے سچائی، پاکدامنی، والدین سے نیک سلوک، رشتہ داروں کی دادرسی اور جھوٹ سے پرہیز وغیرہ سے ہے۔

۳: جن کا تعلق اعمال سے ہے اور وہ یا تو عبادات ہیں، جیسے نماز، روزہ، حج، نذر، اعتکاف وغیرہ یا معاملات جیسے حدود، خرید و فروخت، جہاد، خاندانی امور اور معاشرہ کی تنظیم وغیرہ۔

یہی آخری قسم فقہ اور اصولِ فقہ کا موضوع ہے۔

فصل دوم:

سنت

سنت کی تعریف:

عربی زبان میں سنت کے معنی سیرت اور طریقہ کے ہیں اور علمائے اصولِ فقہ کی اصطلاح میں اس سے مراد رسول اللہ ﷺ کے اقوال، افعال اور تقریرات ہیں جو آپ سے بعثت کے بعد صادر ہوئے۔ لہٰذا وہ یا تو قولی ہوتی ہے یا فعلی یا تقریری۔ تقریری سے مراد یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کسی کو کوئی کام کرتے دیکھا ہو اور اس پر اعتراض نہ فرمایا ہو۔

قولی سنت کی مثال نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ((اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَاِنَّمَا لِكُلِّ امْرِءٍ مَّا نَوٰى .)) [1] اعمال کا دارومدار نیتوں ہی سے ہے اور ہر شخص کے لیے وہی ہے جس کی اُس نے نیت کی۔"

فعلی سنت کی مثال نبی کریم ﷺ کا عبادات جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج وغیرہ کو ادا کرنا ہے۔

تقریری سنت کی مثال یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے نماز عصر کے بارے میں صحابہ کرام کے اجتہاد کو برقرار رکھا جب ان میں سے بعض نے بنو قریظہ تک پہنچنے سے پہلے ہی عصر کی نماز پڑھ لی اور بعض نے اسے وہاں پہنچ کر مغرب کے بعد ادا کیا۔ روانہ ہونے سے پہلے آپ نے اُن سے فرمایا تھا کہ تم میں سے کوئی شخص نماز اس وقت ادا کرے جب وہ بنو قریظہ تک پہنچ جائے۔ لیکن راستہ میں نماز کا وقت ہوگیا۔ بعض نے

---

[1] صحیح بخاری، باب کیف کان بدء الوحی الی رسول اللّٰہ: ۱۔ صحیح مسلم: ۱۹۰۷.

سمجھا کہ نبی کریم ﷺ کا اصل مقصود یہ تھا کہ لوگوں کو تیز چلنے پر اُبھارا جائے۔ اس لیے انھوں نے راستہ ہی میں نماز پڑھ لی۔ بعد میں نبی کریم ﷺ کو دونوں گروہوں کے عمل کا پتہ چلا تو آپ نے دونوں کے عمل کو برقرار رکھا اور کسی پر اعتراض نہ فرمایا۔ [1]

اللہ تعالیٰ کی طرف سے سنت کی حفاظت:

اللہ تعالیٰ نے جس طرح اپنی کتاب ''قرآن کریم'' کی حفاظت فرمائی ہے اسی طرح اپنے رسول ﷺ کی سنت کو بھی محفوظ رکھا ہے۔ اس کا ارشاد ہے:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ۹)

''ہم ہی نے ذکر کو نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔''

اور یہ اس لیے کہ قرآن کریم اپنے احکام کو بیان کرنے میں مکمل ہو ہی نہیں سکتا جب تک اس کے ساتھ سنت کا بیان نہ ہو۔ اسی لیے امام شافعی رحمہ اللہ بیان کے بارے میں سنت کو قرآن سے الگ نہیں بلکہ دونوں کو ایک ہی نوع گردانتے ہیں، اس لیے کہ دونوں مل کر وہ ایک ''اصل'' بناتے ہیں جس کی ''نص'' یا ''نصوص'' کے لفظ سے تعبیر کی جاتی ہے۔ شریعت کے احکام بتانے میں یہ دونوں ایک دوسرے سے پورا پورا تعاون کرتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ احکام کے استنباط میں قرآن سے الگ سنت خود بھی ایک ''اصل'' ہے۔ اسی لیے اس میں قرآن سے زائد بہت سے احکام کا ذکر ہوا ہے جیسا کہ آگے چل کر آپ کو معلوم ہوگا۔ (ان شاء اللہ)

اسلامی قانون میں سنت کا مقام:

سنت چاہے قولی ہو یا فعلی یا تقریری، اسلامی قانون میں اس کا حجت یعنی واجب الاتباع ہونا قرآن کریم، نبی کریم ﷺ کے اپنے ارشادات اور صحابہ و تابعین اور بعد کے تمام علماء کے آج تک کے اجماع سے ثابت ہے اور یہ اجماع ان شاء اللہ قیامت

[1] الرحيق المختوم، ص: ٤٢٦.

تک جاری رہے گا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿يَآأَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوٓا اَطِيعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ۵۹)

''اے وہ لوگو جو ایمان لائے ہو اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور اُن لوگوں کی جو تم میں صاحب امر ہوں۔''

﴿فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ النَّبِيِّ الْاُمِّيِّ﴾ (الاعراف: ۱۵۸)

''تو ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے بھیجے ہوئے نبی اُمی پر۔''

﴿اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ﴾ (النور: ۶۲)

''مومن صرف وہی ہیں جو ایمان لائے اللہ پر اور اس کے رسول پر۔''

﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ﴾ (النساء: ۸۰)

''جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے دراصل اللہ کی اطاعت کی۔''

ان آیات اور بہت سی دوسری آیات میں اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول پر ایمان اور اس کے واجب اطاعت ہونے کو اپنے پر ایمان اور اپنے واجب اطاعت ہونے کے ساتھ ملا کر بیان کیا ہے۔ لہٰذا جو شخص رسول اللہ ﷺ پر ایمان لایا اور اس نے آپ کی اطاعت کی تو اس نے یہ ایمان لانے اور اطاعت کرنے کا کام اللہ تعالیٰ ہی کے حکم سے کیا۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول ﷺ کو اپنی رسالت کی تبلیغ کا حکم دیتے ہوئے فرمایا:

﴿يَآأَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ﴾ (المائدہ: ۶۷)

''اے رسول! جو آپ کی طرف اتارا گیا ہے اسے (دوسروں تک) پہنچایئے۔''

اور اس ''ما انزل اللہ'' میں صرف قرآن ہی نہیں آتا بلکہ اس میں سنت بھی

شامل ہے کیونکہ قرآن کی طرح وہ بھی وحی ہے، جیسا کہ فرمایا:

﴿وَمَا یَنطِقُ عَنِ الْهَوٰیo اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰیo﴾ (النجم: ۳تا٤)

''وہ اپنی خواہش نفس سے نہیں بولتا یہ تو ایک وحی ہے جو (اس کی) طرف نازل کی جاتی ہے۔''

گویا سنت کو تھامنا اللہ تعالیٰ کی شریعت کو تھامنا ہے۔

حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''تم میں سے کوئی شخص مومن نہیں ہوسکتا تاوقتیکہ اس کی خواہش اُس چیز کے تابع نہ ہوجائے جسے لے کر میں آیا ہوں۔'' [1]

نیز آپ نے فرمایا: ''میری امت کے سب لوگ جنت میں داخل ہوجائیں گے سوائے اس شخص کے جس نے انکار کیا۔'' صحابہ نے عرض کیا: ''اے اللہ کے رسول! انکار کس نے کیا؟'' فرمایا: ''جس نے میری اطاعت کی وہ جنت میں داخل ہوا اور جس نے میری نافرمانی کی، اس نے انکار کیا۔'' [2]

ایک اور حدیث میں آپ کا ارشاد ہے: ''سنو! مجھے قرآن دیا گیا ہے اور اس جیسی ایک اور چیز۔'' [3]

نیز فرمایا: ''میں نے اپنے بعد تم میں دو چیزیں چھوڑی ہیں۔ ان کے بعد تم گمراہ نہیں ہوسکو گے: اللہ کی کتاب اور میری سنت۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے ہرگز الگ نہ ہوں گی یہاں تک کہ حوض پر میرے پاس آجائیں۔'' [4]

---

[1] شرح السنه، رقم الحدیث: ۱۰٤.

[2] صحیح بخاری، کتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن رسولؐ، رقم: ۷۲۸۰۔ والترمذی، رقم: ۲۸٦۰.

[3] سنن ابی داؤد، کتاب السنة، باب فی لزوم السنة: ٤٦۰٤۔ والترمذی، رقم: ۲٦٦٤۔ ابن ماجه، رقم: ۱۲.

[4] مستدرك الحاكم، كتاب العلم، باب خطبة فی حجة الوداع، رقم: ۳۲٤۔ المجمع: ۱٦۳/۹.

نبی کریم ﷺ کی زندگی میں اور آپ کی وفات کے بعد تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس بارے میں اجماع تھا کہ سنت کی پیروی واجب ہے۔ اپنی زندگی کے ہر چھوٹے یا بڑے کام میں وہ سب سنت کی پوری پوری پیروی کرتے، چاہے اس کا تعلق عبادات سے ہو یا معاملات سے اور کبھی دو حکموں کے درمیان جن میں سے ایک قرآن میں آیا ہو اور دوسرے کا بیان سنت سے ہوا ہو انھوں نے فرق نہیں کیا بلکہ دونوں کی انھوں نے یکساں طور پر پیروی کی۔ نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد پیش آنے والے کسی مسئلہ میں اگر وہ کوئی حکم قرآن میں نہ پاتے تو سنت کی طرف رجوع کرتے۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو زیر غور معاملہ میں کوئی حدیث یاد نہ ہوتی تو آپ لوگوں کی طرف نکلتے اور ان سے دریافت کرتے کہ کیا تم میں سے کسی کو اس بارے میں ہمارے نبی کریم ﷺ کی کوئی سنت یاد ہے؟ یہی طرز عمل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا بلکہ صحابہ و تابعین اور بعد کے علماء میں سے ہر اُس شخص کا تھا جسے کبھی فتویٰ دینے اور قاضی بننے کا مرحلہ درپیش ہوا۔ کوئی ایک شخص ایسا نہیں ملتا جسے اس بارے میں اختلاف ہو کہ اگر سنت صحیح ثابت ہو جائے تو وہ واجب اطاعت ہے۔

قرآن کے احکام کے ساتھ سنت کے احکام کا مقام:

قرآن کے احکام کے ساتھ سنت کے احکام تین طرح سے آتے ہیں۔

(۱)...... ایک اس طرح سے کہ وہ ان کے مطابق ہوں اور ان کی تائید کرتے ہوں جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج کے فرض ہونے کے احکام (شرائط اور ارکان کا ذکر کیے بغیر)

(۲)...... دوسرے اس طرح سے کہ ان میں قرآنی احکام کی تفسیر و تشریح ہو یعنی ان کے مطلق کو مقید کرنا، ان کے مجمل کی تفصیل بیان کرنا اور ان کے عام کی تخصیص کرنا جیسے وہ تمام احکام جن میں نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج، لین دین اور خرید و فروخت وغیرہ سے متعلق تفصیلات بیان کی گئی ہیں۔

(۳)......تیسرے اس طرح سے کہ وہ قرآنی احکام پر اضافہ ہوں یعنی ان میں کسی ایسی چیز کو فرض قرار دیا گیا ہو جس کے بارے میں قرآن خاموش ہے یا کسی ایسی چیز کو حرام کیا گیا ہو جس کے بارے میں قرآن نے کچھ نہیں بتایا جیسے پھوپھی اور بھتیجی یا خالہ اور بھانجی کو بیک وقت نکاح میں رکھنے کو حرام قرار دینا، شادی شدہ زانی کو سنگسار کرنا اور دو گواہ نہ مل سکنے کی صورت میں قسم کے ساتھ ایک ہی گواہی کو قبول کر لینا وغیرہ۔

پہلی دو قسموں کے احکام کے بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ سب تسلیم کرتے ہیں کہ سنت میں ایسے احکام آئے ہیں اور ان کی پیروی ضروری ہے اور یہ کہ سنت میں مذکور زیادہ تر احکام ایسے ہی ہیں۔ البتہ تیسری قسم کے احکام کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہوا ہے اور وہ دو پہلوؤں سے:

ایک اس پہلو سے کہ وہ کس حیثیت سے آئے ہیں؟ آیا اس حیثیت سے کہ قانون دینے میں سنت قرآن سے الگ اپنا وجود رکھتی ہے یا اس حیثیت سے کہ وہ قرآنی نصوص کے تحت داخل ہیں۔

اور دوسرا اس پہلو سے کہ آیا انھیں ثابت مان لیا جائے کہ ان کی پیروی اسی طرح ضروری ہو جیسے پہلی دو قسموں کے احکام کی پیروی؟

پہلے پہلو کے اعتبار سے جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ یہ احکام اس حیثیت سے آئے ہیں کہ قانون دینے میں سنت قرآن سے الگ اپنا وجود رکھتی ہے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ﴾ (النساء: ۸۰) ''جس نے رسول کی اطاعت کی در حقیقت اس نے اللہ کی اطاعت کی۔'' اور نبی کریم ﷺ کی یہ حدیث کہ ''سنو! مجھے قرآن دیا گیا ہے اور اس جیسی ایک اور چیز۔'' [1]

---

[1] ابو داؤد، السنة، باب فی لزوم السنة، رقم: ٤٦٠٥ والترمذی، رقم: ٢٦٦٣ وابن ماجه: رقم: ١٣.

علماء کے ایک گروہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ احکام قرآنی نصوص کے تحت داخل اور ان ہی کے تابع ہیں کیونکہ سنت قرآن ہی کی تشریح اور اپنے مطالب میں اسی کی طرف رجوع کرنے والی ہے، وہ اس کے مجمل کی تفصیل بیان کرتی، اس کے مشکل کا ازالہ کرتی اور اس کے عام کی تخصیص کرتی ہے اور اسی کی طرف قرآن کریم نے یہ کہہ کر اشارہ کیا ہے: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الانعام: ۳۸) ''ہم نے کتاب میں کوئی چیز ذکر کیے بغیر نہیں چھوڑی۔'' اور اسی کو دوسری آیت میں یوں بیان کیا گیا ہے: ﴿وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤) ''اور ہم نے آپ کی طرف ذکر اتارا تاکہ آپ لوگوں کو وہ سب بتائیں جو ان کی طرف اتارا گیا ہے۔''

علماء کے یہ دونوں گروہ اس موضوع سے تعلق رکھنے والی آیات اور احادیث کی اپنے اپنے نقطۂ نظر کے مطابق تفسیر کرتے ہیں۔ البتہ دوسرے گروہ کو بعض ایسی دور از کار تاویلات کا سہارا لینا پڑا ہے جن کو سمجھنے کے لیے خاصی ذہنی مشقت کی ضرورت ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ دونوں گروہوں کا یہ اختلاف محض لفظی ہے کیونکہ دونوں کا اس بارے میں اتفاق ہے کہ سنت میں بعض ایسے نئے احکام پائے جاتے ہیں جو قرآن میں نہیں ہیں۔ [1]

دوسرے پہلو سے یعنی اس پہلو سے کہ آیا سنت کے ان احکام کو ثابت تسلیم کر لیا جائے کہ ان کی پیروی بھی ضروری ہو؟ تمام ائمہ حدیث اور مالکیہ، شافعیہ اور حنبلیہ میں سے جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ اگر یہ احکام صحیح روایت سے مل جائیں تو انھیں ثابت سمجھا جائے گا اور وہ واجب اطاعت ہوں گے۔

حنفی علماء کا مسلک یہ ہے کہ یہ احکام اگر متواتر یا مشہور احادیث کے ذریعہ ملیں تو انھیں ثابت تسلیم کیا جائے گا اور وہ واجب اطاعت ہوں گے، لیکن اگر یہ اخبار آحاد کے

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: الموافقات للشاطبی، ج: ۳، ص: ۳۲۔

ذریعہ ملیں تو انھیں ثابت تسلیم نہیں کیا جائے گا اور وہ واجب اطاعت نہ ہوں گے کیونکہ ایسی صورت میں وہ قرآن کے ناسخ ہوں گے اور قرآن کا نسخ اور اسی طرح قرآن کے عام کی تخصیص اخبار آحاد کے ذریعہ جائز نہیں ہے۔

اس سے متعلق ہم اگلے باب میں روشنی ڈالیں گے جہاں نسخ اور عام و خاص پر تفصیلی بحث ہوگی۔ (ان شاء اللہ)

سنت کی اقسام:

اپنے راویوں کی تعداد کے لحاظ سے سنت کی دو مندرجہ ذیل قسمیں ہیں۔

(۱) **متواتر**:...... جس سے مراد وہ سنت (حدیث یا خبر) ہے جسے اتنے زیادہ لوگوں نے شروع سے آخر تک روایت کیا ہو کہ عموماً وہ جھوٹ بولنے پر اتفاق نہیں کر سکتے یا بغیر ارادہ کے بھی ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا ممکن نہیں ہے۔

تواتر کبھی لفظی ہوتا ہے اور وہ اُس وقت جب لوگوں کی ایک بہت بڑی تعداد کا حدیث کے لفظ یا الفاظ پر اتفاق ہو اور کبھی معنوی اور وہ اس وقت جب لوگوں کی ایک بہت بڑی تعداد نے حدیث کو متعدد ذرائع سے مختلف الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہو لیکن ایک معنی پر سب کا اتفاق ہو۔

تواتر چاہے لفظی ہو یا معنوی، اس سے علم یقین حاصل ہوتا ہے۔ اس پر فقہ اور حدیث کے تمام علماء کا اتفاق ہے۔

(۲) **خبر آحاد (یعنی افراد)**: ......اس سے مراد وہ سنت (حدیث یا خبر) ہے۔ جس میں تواتر کی شرائط نہ پائی جائیں، اس کی تین قسمیں ہین:

(الف) **مشھور یا مستفیض**:...... اس سے مراد وہ سنت (حدیث یا خبر) ہے۔ جسے اس کے ابتدائی، درمیانے اور آخری ہر دور میں کم از کم تین افراد نے روایت کیا ہو، تاہم وہ تواتر کی حد کو نہ پہنچے۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے کہ ''وہ اپنی اصل کے اعتبار سے خبرآحاد ہی ہو لیکن پھر اتنی پھیل جائے کہ اسے اتنے لوگوں نے نقل کیا ہو جن کے جھوٹ بولنے پر اتفاق کا گمان نہ کیا جاسکتا ہو اور وان سے مراد صحابہ وتابعین کے بعد دوسری صدی ہجری تک کے لوگ ہیں۔ 1 کبھی ان کے ہاں، ''مشہور'' کا اطلاق اُن روایات پر بھی ہوتا ہے جو مطلق طور پر لوگوں کی زبانوں پر مشہور ہوگئی ہوں چاہے ان کی ایک بھی سند نہ ہو۔'' 2 وہ اسے تواتر کی دو میں سے ایک قسم سمجھتے ہیں جس سے ان میں سے بعض کے نزدیک علم طمانیت حاصل ہوتا ہے اور بعض کے نزدیک علم یقین۔ 3

(ب) عزیز:...... اس سے مراد وہ سنت (یا حدیث یا خبر) ہے جسے ابتدائی، درمیانے اور آخری ہر دور میں کم از کم دو افراد نے دو افراد سے روایت کیا ہو۔

(ج) غریب:...... اس سے مراد وہ سنت (یا حدیث یا خبر) ہے جسے اس کے ابتدائی یا درمیانے یا آخری دور میں صرف ایک فرد سے روایت کیا ہو۔

جمہور فقہاء کے نزدیک اس سے علم یقین نہیں بلکہ علم ظن حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کے نبی ﷺ تک پہنچنے میں شبہ ہوسکتا ہے۔

اخبارآحاد کو قبول کرنے کی شرائط:

اخبار آحاد میں سے کوئی خبر (یعنی حدیث) جن شرائط کے ساتھ قبول کی جاتی ہے، وہ یہ ہیں:

جب اس کی سند متصل ہو، اس کا ہر راوی عدالت وضبط سے متصف ہو اور اس کی سند یا اس کے متن میں کوئی عدت یا شذوذ نہ پایا جائے۔

---

1 شرح المنار للنسفی ج۲، ص ۱۱۔

2 مقدمہ اعلاء السنن ج۱، ص ۲۳۔

3 مقدمہ اعلاء السنن ج۲، ص ۱۲۔

سند کے متصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے درمیان میں اس کا کوئی راوی ساقط نہ ہوا ہو بلکہ اس کی کڑیاں شروع سے آخر تک ملی ہوئی ہوں۔

راوی کے عدالت سے متصف ہونے یا دوسرے لفظوں میں اس کے عادل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عاقل و بالغ مسلمان ہو، جن چیزوں کا شریعت میں حکم دیا گیا ہو ان پر عمل کرتا اور جن چیزوں سے روکا گیا ہو ان سے بچتا ہو، کسی گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ ہوتا ہو، اور کسی گناہ صغیرہ پر اصرار نہ کرتا ہو، اور جو چیزیں اخلاقِ حسنہ کے منافی ہوں، ان سے اپنے آپ کو محفوظ رکھتا ہو۔

راوی کے ضبط سے متصف ہونے یا دوسرے لفظوں میں اس کے ضابط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ پہلے راوی سے اس نے جو بات سنی وہ اسے اپنے سینے یا اپنی کتاب میں اس طرح محفوظ کرے کہ اسے اگلے راوی تک منتقل کر دے اور جب چاہے اسے بیان کر سکے۔

حنفیہ کے نزدیک، جیسا کہ بزدوی رحمۃ اللہ علیہ نے تشریح کی ہے، ضبط کی دو قسمیں ہیں:
ایک حدیث کے متن کا...... اس کے الفاظ اور معانی کے ساتھ...... ضبط یہ ناقص ضبط ہے۔

اور دوسرا اس ضبط کے ساتھ حدیث کے الفاظ و معانی کا فقہی اور شرعی لحاظ سے بھی ضبط۔ یہ کامل ضبط ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک جب دو حدیثوں میں تعارض پایا جائے تو فقیہ راوی کی روایت کو غیر فقیہ راوی کی روایت پر ترجیح دی جاتی ہے۔ [1]

حدیث کی سند اور متن میں کسی علت کے نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں کوئی ایسی چیز نہ پائی جائے جو حدیث کو ناقابل اعتبار بنا دے، چاہے وہ بظاہر قابل قبول نظر آتی ہو۔

---

[1] شیخ ابوزہرہ رحمہ اللہ کی کتاب اصول الفقہ ص ۱۱۰۔

متن میں شذوذ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ راوی، جو اگرچہ عدالت اور ضبط سے متصف ہو، کوئی ایسی بات کہے جو کسی دوسری روایت یا روایتوں میں کسی ایسے راوی نے کہی ہو جو حفظ میں اس سے برتر ہو یا ایسے راویوں نے کہی ہو جو تعداد میں زیادہ ہونے کی وجہ سے اس کی بہ نسبت زیادہ قابل ترجیح ہوں۔

محدثین کے نزدیک مقبول حدیث کے دو درجے ہیں:

ایک ''صحیح'' جب اس میں مذکورہ بالا شرائط پوری طرح پائی جاتی ہوں۔

اور دوسرا ''حسن'' جب راوی کے ضبط میں کمی ہو، اگرچہ اس کی عدالت میں کوئی کمی نہ ہو اور اگر راوی کے ضبط اور عدالت دونوں میں کمی ہو، تو اس کی روایت مقبول نہیں بلکہ مردود ہو جائے گی جسے اصطلاح میں ''ضعیف'' کہا جاتا ہے۔

صحیح حدیث، جس میں مذکورہ شرائط مکمل طور پر پائی جائیں، صرف روایت ہی کے اعتبار سے مقبول نہیں ہوتی بلکہ درایت کے اعتبار سے بھی مقبول ہوتی ہے۔ پہلی تین شرائط یعنی سند کے متصل ہونے، راوی کے ضابط ہونے اور اس کے عادل ہونے کا تعلق اگر فن روایت سے ہے تو اگلی دو شرائط یعنی علت کے نہ ہونے اور شذوذ کے نہ ہونے کا تعلق فن درایت سے ہے، اس لیے یہ ناممکن ہے کہ کوئی حدیث صحیح ہو اور اس میں قرآن یا متواتر سنت یا عقل صریح کے خلاف کوئی چیز پائی جائے۔ قرآن کے مضامین تو سب کے سامنے تھے اور محدثین اس وقت تک فن حدیث میں نہیں پڑتے تھے جب تک قرآنی علوم پر ہر طرح سے عبور حاصل نہ کر لیتے۔

صحیح حدیث جو اس طور پر صحیح قرار پائے اس سے (ایک روایت میں) امام مالک رحمۃ اللہ علیہ (ایک روایت میں جو زیادہ قابلِ اعتبار ہے) امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ، ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ اور بہت سے علمائے حدیث کے نزدیک علم یقین حاصل ہوتا ہے۔ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اسے متواتر کی ایک قسم قرار دیا ہے۔ اور اسی رائے کو اکثر علمائے

حدیث کی طرف منسوب کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں: ''تواتر کے لفظ سے کئی معانی مراد لیے جاتے ہیں کیونکہ متواتر سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جس سے علم حاصل ہو، لیکن کچھ لوگ ہیں جو متواتر اسی کو مانتے ہیں جسے بہت سے راویوں نے نقل کیا ہو...... صحیح بات جو اکثر (یعنی اکثر علمائے حدیث) کا مسلک ہے، یہی ہے کہ علم کا حصول کبھی راویوں کی کثرت سے ہوتا ہے اور کبھی دینداری اور ضبط کی بدولت اُن کی صفات سے۔'' [1]

مقبول حدیث کے یہ دو درجے محدثین نے مقرر کیے ہیں۔ ان سے صرف نظر کرتے ہوئے جمہور فقہاء کے نزدیک مقبول حدیث سے صرف ظن (یا علم ظن) حاصل ہوتا ہے جیسا کہ ہم اوپر بتا چکے ہیں، لیکن اس پر عمل سب کے نزدیک واجب ہے کیونکہ اس میں جھوٹ سے زیادہ سچ کے پائے جانے کا پہلو غالب ہے۔

صحیح احادیث کو ردّ کرنے کے لیے حنفیہ کے چند اصول

دوسروں کی طرح حنفیہ بھی حدیث کو مقبول یا مردود قرار دینے کے لیے محدثین کی مذکورہ بالا شرائط کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن ''درایت'' یا ''شدت احتیاط'' کے نام سے انہوں نے بعض ایسے اصول وضع کیے ہیں جن سے انہوں نے صحیح احادیث کی ایک بڑی تعداد کو رد کر دیا ہے۔ ان میں سے چند معروف اصولوں کا ہم ذیل میں جائزہ لیتے ہیں:

(۱)...... ''یہ کہ اخبار آحاد کو قرآن کے عمومات [2] اور ظواہر [3] پر پیش کیا جائے۔ اگر اس سے قرآن کے کسی عام یا ظاہر کی مخالفت ہوتی ہو تو قرآن کو لیا جائے گا اور اس

---

[1] مجموعہ فتاویٰ ابن تیمیہ: ج۱۸، ص ۴۸۔

[2] تعریف کے لیے دیکھیے، ص ۸۸۔ [3] تعریف کے لیے دیکھیے، ص ۸۴۔

خبر (حدیث) کو رد کر دیا جائے گا کیونکہ قرآن قطعی الثبوت ہے اور اس کے ظواہر وعمومات بھی قطعی الدلالت ہیں۔"

تعجب ہے کہ ان میں سے بعض حضرات اپنے اس اصول پر استدلال ایک حدیث سے کرتے ہیں جس میں نبی ﷺ نے فرمایا ہے "تمہیں میری طرف سے اگر کوئی بات پہنچے تو اسے اللہ کی کتاب پر پیش کرو۔ اگر وہ اللہ کی کتاب کے مطابق ہو تو وہ میری ہی بات ہوگی اور اگر اس کے مطابق نہ ہو تو وہ میری بات نہ ہوگی۔ [1] حالانکہ یہ ایک جھوٹی اور موضوع حدیث ہے جسے بعض الحاد پسند لوگوں نے شریعت کا مذاق اڑانے کے لیے وضع کیا تھا جیسا کہ امام شافعی کے ساتھی عبدالرحمٰن بن مہدی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تصریح کی ہے بلکہ اس حدیث کا باطل ہونا خود اسے قرآن پر پیش کرنے سے واضح ہو جاتا ہے۔ [2]

بہر حال اس میں شک نہیں کہ قرآن قطعی الثبوت ہے لیکن اس کی دلالت کہیں قطعی ہے اور کہیں ظنی جیسا کہ ہم گزشتہ فصل میں بیان کر چکے ہیں۔ حنفیہ اس بارے میں منفرد ہیں کہ وہ اس کے تمام ظواہر اور عمومات کو قطعی الدلالت مانتے ہیں ان کے علاوہ یہ بات کسی دوسرے فقیہ نے نہیں کی۔ اور یہ بذات خود عقل صریح اور دنیا کی ہر زبان کے قواعد سے متصادم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب رحمہم اللہ کے زمانہ میں عراق بدعات، خواہشات پر مبنی باطل نظریات اور سیاسی وکلامی فرقوں کے مابین سخت کش مکش کی آماجگاہ بنا ہوا تھا اور اس میں جھوٹ زوروں پر تھا حتیٰ کہ رسول ﷺ کی احادیث بھی اس سے محفوظ نہ رہی تھیں اور ان احادیث کی چھان پھٹک کرنا، ان کے راویوں کے حالات معلوم کرنا اور ان کی سندوں پر غور وفکر کر کے صحیح احادیث کو ضعیف اور موضوع احادیث سے الگ کرنا کوئی آسان کام نہ تھا۔ اس لیے

---

[1] ملاحظہ ہو "اصول السرخسی ج ١، ص ٣٦٥۔

[2] "جامع بیان العلم وفضلہ" لابن عبدالبر ج ٢، ص ١٩١۔

ان حضرات نے اپنا زیادہ تر اعتماد قرآن پر رکھا جو قطعی الثبوت تھا اور اس کے ظواہر وعمومات پر انہوں نے کوئی پابندی نہ لگائی۔ اس کے بعد انہوں نے اخبار آحاد کو...... جو انہیں ملیں...... قرآن پر پیش کیا۔ اگر انہیں اس کے خلاف نہ پایا تو انہیں قبول کرلیا اور ان پر اپنے مسائل کی بنیاد رکھی، بغیر اس کے کہ وہ اُن کی سندوں پر بھی غور کرتے اور ان کے راویوں کے حالات بھی معلوم کرتے۔ یہ کام یقیناً انہوں نے احتیاط اور تقویٰ کے پہلو سے انجام دیا، مبادا کہ وہ رسول ﷺ کی طرف کوئی ایسی بات منسوب کردیں جو قرآن کے خلاف ہو۔ اللہ تعالیٰ ان پر رحم فرمائے اور ان کی محنتوں کو درجۂ قبولیت بخشے کہ وہ ان حالات میں یہی کرسکتے تھے اور یہی انہوں نے کیا۔ وہ معذور تھے اور اُن کے اجتہاد کا انہیں یقیناً اجر ملے گا، اگر صحیح ہوا تو دوہرا اجر اور اگر غلط ہوا تو اکہرا اجر۔ لیکن اُن کے جو پیروکار بعد میں آئے (چوتھی اور پانچویں صدی میں) اور انہوں نے اُن سے منقول فروعی مسائل سے فقہ کے اصول نکالے، انہوں نے اگرچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے محدثین کی سخت محنت کی بدولت تمام احادیث کو جمع شدہ پایا بلکہ یہ بھی پایا کہ ان راویوں کے حالات کتابوں میں درج کردیے گئے تھے اور صحیح احادیث کو ضعیف احادیث سے الگ کرکے بیان کردیا گیا تھا، انہوں نے محدثین کی ان کاوشوں کی کوئی قدر نہیں کی بجائے اس کے کہ وہ ان کی روشنی میں اپنے بڑوں کی معذوری میں کی جانے والی کوتاہیوں کی تلافی کرتے، انہوں نے ان سے منقول فروعی مسائل کو ''نصوص'' کا درجہ دیا اور اپنے بنائے ہوئے اصولوں میں سے اگر کسی چیز کو اُن سے متصادم پایا تو اسے ایسی شکل دے دی کہ وہ ان سے متصادم نہ رہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت حال میں اگر ان کے بہت سے اصول نبی ﷺ سے انتہائی چھان پھٹک کے ساتھ منقول صحیح احادیث کے خلاف پڑیں تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ لیکن اپنے اس اصول پر اعتماد کرتے ہوئے انہوں نے ایسی بہت سی احادیث کو رد کردیا۔ ذیل میں ہم چند احادیث کا

بطور مثال ذکر کرتے، ہیں جنہیں ان حضرات نے اپنے اسی اصول کے تحت رد کیا ہے۔ حالانکہ وہ اپنی اسناد کے اعتبار سے انتہائی پختہ اور اپنے مضامین کے اعتبار سے انتہائی واضح اور صریح ہیں اور ان میں اکثر وہ ہیں جو اللہ کی کتاب کے بعد روئے زمین پر صحیح ترین کتابوں......بخاری و مسلم...... میں منقول ہیں:

(۱)......نماز میں طمانینت (سکون و اطمینان) اختیار کرنے سے متعلق وہ صریح ومحکم احادیث جن میں سے ایک یہ ہے کہ رسول ﷺ نے فرمایا "اس شخص کی نماز نہیں ہوتی جو اپنے رکوع وسجود میں اپنی کمر سیدھی نہیں کرتا" [1]......ان تمام احادیث کو انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "﴿یَآاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا ارْکَعُوْا وَاسْجُدُوْا﴾ (الحج: ۷۷) اے ایمان لانے والو! رکوع کرو اور سجدہ کرو" کی ظاہری وعمومی دلالت سے رد کردیا۔

(۲)......وضو اور غسل میں بھی دوسری عبادتوں کی طرح نیت کے ضروری ہونے کا حکم جیسا کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ((اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّات .)) اعمال کا اعتبار نیتوں ہی سے ہے۔" اسے انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ﴿اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ﴾ (المائدۃ: ٦) جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اپنے چہرے دھولو۔" کی ظاہری وعمومی دلالت سے رد کردیا۔ یعنی یہ کہ یہاں منہ دھونے کیساتھ نیت کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

(۳)......وہ محکم وصریح احادیث جن میں نماز میں قرآن کی تلاوت کے لیے سورۂ فاتحہ کو متعین کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ جیسا کہ رسول ﷺ نے فرمایا: ((لَاصَلٰوۃَ لِمَنْ لَّمْ یَقْرَأْ بِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ .)) جس شخص نے سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی اس کی کوئی نماز نہیں ہے"......ان تمام احادیث کو انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾ (المزمل: ۲۰) قرآن کا جو حصہ آسان ہو، اس

[1] سنن نسائی، الافتتاح، باب اقامۃ الصلب فی للرکوع، رقم: ۱۰۲۸۔ وترمذی: ۲٦۵.

کی قرأت کرلو'' کی ظاہری وعمومی دلالت سے رد کر دیا۔

(۴)......وہ محکم وصریح احادیث جن میں نماز میں داخل ہونے کے لیے تکبیر (اللہ اکبر کہنے) کو متعین کیا گیا ہے جیسا کہ رسول ﷺ نے فرمایا'' جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اللہ اکبر کہو۔'' اور یہ کہ ''نماز کی تحریم تکبیر ہے۔'' اور یہ کہ ''اللہ تعالیٰ تم میں سے کسی شخص کی نماز اس وقت تک قبول نہیں کرتا جب تک کہ وہ وضو کو اس کی جگہوں پر نہیں رکھتا اور پھر قبلہ رُخ ہو کر ''اللہ اکبر'' نہیں کہتا''......ان تمام احادیث کو انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى﴾ (الاعلیٰ: ۱۵) اور اس نے اپنے رب کے نام کا ذکر کیا اور پھر نماز پڑھی۔'' کی ظاہری وعمومی دلالت سے رد کر دیا۔

(۵)......وہ محکم وصریح احادیث جن میں رسول ﷺ نے فرمایا: ((لَعَنَ اللّٰهُ الْمُحِلَّلَ وَالْمُحَلَّلَ لَهٗ.)) [1] اللہ تعالیٰ نے حلالہ کرنے اور حلالہ کرانے والے پر لعنت فرمائی ہے۔''......ان احادیث کو انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ﴿حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ﴾ جب عورت کو اس کا شوہر تین طلاق دیدے تو وہ اس کے لیے اس وقت حلال نہیں ہوتی جب تک کسی دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کرتی۔'' کی ظاہری عمومی دلالت سے رد کر دیا ہے۔

(۶)......وہ محکم وصریح حدیث جس میں نبی ﷺ نے فرمایا ہے کہ ''مسلمان کو کافر کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا''......اسے انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ﴿اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ جان کے بدلے جان'' کی ظاہری وعمومی دلالت سے رد کر دیا۔

(۷)......وہ محکم وصریح حدیث جس میں دو گواہ نہ ہونے کی صورت میں قسم کے ساتھ ایک ہی شخص کی گواہی کو قبول کیا گیا ہے......اسے انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ﴾ (البقرہ: ۲۸۲) اپنے آدمیوں میں دو

---

[1] سنن ابن ماجه، باب المحلل والمحلل له رقم: ۱۹۳۶.

آدمیوں کو گواہ بناؤ۔'' کی ظاہری وعمومی دلالت سے رد کر دیا۔

(۸)...... وہ محکم وصریح احادیث جن میں نبی ﷺ نے عورت کے نکاح کے بارے میں فرمایا: ((لَا نِكَاحَ اِلَّا بِوَلِيٍّ .)) [1] ولی (سرپرست) کے بغیر کوئی نکاح نہیں'' ان سب کو بھی انہوں نے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ﴾ (البقرہ: ۲۳۰) یہاں تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے۔'' کی ظاہری وعمومی دلالت سے رد کر دیا یہ کہہ کر کہ اس میں عورت کے خود نکاح کر لینے کا ذکر ہے۔

(۹)...... وہ محکم وصریح احادیث جن میں گھوڑے کے گوشت کے حلال ہونے کا ذکر کیا گیا ہے...... ان احادیث کو انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيْرَ لِتَرْكَبُوْهَا وَزِيْنَةً﴾ (النحل: ۸) (اور ہم نے) گھوڑے، خچر اور گدھے (پیدا کیے) کہ تم ان کی سواری کرو اور وہ (تمہارے لیے) زینت ہوں۔'' کی ظاہری وعمومی دلالت سے رد کر دیا۔

یہاں ہم نے بطور مثال صرف چند احادیث کا ذکر کیا ہے، ورنہ ان کی اصل تعداد بہت زیادہ ہے۔ انہیں رد کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ یہ قرآن پر اضافہ ہیں، اس لیے اس کی ناسخ ہیں اور قرآن کا نسخ اخبار آحاد سے نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہ حقیقت ہے۔ جیسا کہ امام ابن قیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں...... کہ اپنے اس اصول کو توڑنے میں بھی یہ سب سے پہلے ہیں کیونکہ انہوں نے نبیذ سے وضو ہونے، وتر کے واجب ہونے، مہر کے دس درہم سے کم نہ ہونے، نماز میں قہقہہ سے نماز اور وضوء دونوں کے باطل ہو جانے، نماز جمعہ کے لیے مصر جامع کی شرط ہونے، جس کا امام ہو تو امام ہی کی قراءت کا اس کے لیے قراءت ہونے اور نکاح میں دو گواہوں کے ضروری ہونے سے متعلق احادیث کو قبول کیا ہے۔ لطف یہ ہے کہ جس حدیث میں نکاح میں دو گواہوں کے ضروری ہونے کا ذکر

[1] جامع ترمذی، کتاب النکاح، باب ما جاء لا نکاح الا بولی: ۱۱۰۷۔

ہے اس میں دو گواہوں ہی کا ذکر نہیں بلکہ ولی اور دو عادل گواہوں کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔
اس حدیث کے بارے میں وہ یہ کہتے ہیں کہ اس کی رُو سے نکاح میں صرف دو گواہ شرط ہیں اور ان کے عادل ہونے کی بھی شرط نہیں ہے۔ اس لیے چاہے وہ فاسق ہوں اور ولی کا ہونا بھی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے تو انہوں نے اس وقت پیچھا چھڑا لیا تھا جب انہوں نے ((لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ)) والی حدیث کو رد کیا تھا حالانکہ یہ تمام احادیث جنہیں انہوں نے قبول کیا ہے۔ ان کے اس اصول کی رُو سے قرآن پر اضافہ ہیں اور ان میں سے اکثر احادیث محدثین کی شرائط کے مطابق انتہائی ضعیف بلکہ باطل ہیں۔
علاوہ ازیں انہوں نے کچھ اور احادیث کو بھی قبول کیا ہے جن کے قبول کرنے میں دوسرے بھی ان کے ساتھ شریک ہیں (اور وہ اس لیے کہ یہ محدثین کی شرائط کے مطابق قابلِ قبول ہیں) جیسے پھوپھی بھتیجی یا خالہ اور بھانجی کو بیک وقت نکاح میں رکھنے کی حرمت، موزوں پر مسح کے جواز، دانتوں والے درندوں اور پنجوں والے پرندوں کی حرمت، قاتل کے وارث نہ بن سکنے، رضاعت سے ان تمام رشتوں کا محرم بن جانے جو خون کی وجہ سے محرم ہیں اور حائضہ عورت کے نماز نہ پڑھنے اور روزہ نہ رکھنے سے متعلق احادیث حالانکہ یہ تمام احادیث بھی ان کے اس اصول کی رُو سے قرآن پر اضافہ ہیں۔
ان تمام احادیث کو قبول کرنے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ ''مشہور احادیث'' ہیں حالانکہ یہ مشہور احادیث نہیں ہیں بلکہ اخبار آحاد ہیں اور ان میں سے اکثر کا حال یہ ہے کہ وہ علماء اور غیر علماء کی زبانوں پر کسی سند کے بغیر شہرت پا گئی تھیں اور انہوں نے ''مشہور'' ہونے کا مرتبہ ان حضرات کی نگاہ میں اس وقت پایا جب اُن کے ائمہ نے انہیں قبول کر لیا، [1] اور جب وہ ''مشہور'' بن گئیں تو ان کے ذریعہ قرآن کا نسخ بھی

---

[1] حنفیہ نے ''مشہور'' کی خود جو تعریف کی ہے، اس کے لیے دیکھیے ص: واضح رہے کہ ان کی یہ تعریف دوسروں کی تعریف سے مختلف ہے۔

ہوسکتا ہے اور تخصیص بھی۔ یہ کام اگر نہیں ہوسکتا (یعنی صرف تخصیص بھی) تو ان احادیث سے نہیں ہوسکتا جو ان کے ائمہ سے منقول نہیں ہیں۔ چاہے محدثین کی معقول اور فطری شرائط کے لحاظ سے وہ صحت کے کتنے ہی بلند مقام پر پہنچی ہوں۔ یہ عصبیت اور شخصیت پرستی کی انتہا نہیں تو اور کیا ہے؟ اسی لیے امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ انہیں خطاب کر کے کہتے ہیں:

''ہمیں بتایئے تو سہی کہ قبول اور رد کیے جانے والی صحیح احادیث کے درمیان کیا فرق ہے؟ یا تو آپ ان سب احادیث کو قبول کیجیے۔ چاہے وہ قرآن پر اضافہ ہوں یا ان سب کو رد کیجیے اگر وہ قرآن پر اضافہ ہیں۔ رہی آپ کی یہ من مانی کہ جسے چاہیں قبول کرلیں اور جسے چاہیں رد کریں تو یہ ایک ایسی چیز ہے جس کی اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت نہیں دی۔''

اس کے بعد امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ''اعلام الموقعین'' (ج ۲، ص: ۲۶۲) میں اس مضمون سے متعلق ان کے باون دلائل اور شبہات نقل کر کے ان کا کافی و شافی جواب دیا ہے۔

(۲)...... ''یہ کہ اگر اخبار آحاد سنت مشہورہ کے بھی خلاف پڑیں چاہے اُن کے ظاہر ہی سے تو انہیں قبول نہ کیا جائے۔''

سنت مشہورہ سے ان کی مراد وہ اخبار آحاد ہیں جنہیں ان کے ائمہ نے اختیار کیا اور ان کا مرتبہ محض اس لیے بلند ہوا اور وہ سنت مشہورہ بن گئیں کہ انہوں نے انہیں اختیار کرلیا جیسا کہ ہم ابھی بتا چکے ہیں۔

انہوں نے اپنے اس اصول کے تحت بھی صحیح احادیث کی ایک بڑی تعداد کو رد کیا ہے۔ مثلاً: (۱) وہ محکم اور صریح احادیث جن کی پچیس سے زائد صحابہ نے روایت کی ہے اور ان میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ کو بھی اسی طرح حرم قرار دیا ہے۔ جس

طرح مکہ مکرمہ حرم ہے اور اس میں شکار حرام ہے...... ان تمام احادیث کو انہوں نے نبی ﷺ کے ارشاد ''اے ابو عمیر تمہارے ممولے کو کیا ہوا'' ❶ کی ظاہری دلالت سے رد کر دیا ہے، چنانچہ ان کے نزدیک مدینہ منورہ میں شکار جائز ہے، حالانکہ اگر یہ جائز ہے اور اس کے ساتھ وہ مدینہ منورہ کو حرم بھی کہتے ہیں تو اس کے حرم ہونے کا کیا مطلب ہے۔ حرم تو وہی ہوتا ہے جہاں کوئی پابندی ہو۔

(۲)...... وہ محکم وصریح احادیث جن میں بتایا گیا ہے کہ معمولی سے معمولی مالیت کے مہر سے بھی چاہے وہ لوہے کی انگوٹھی ہی کیوں نہ ہو، نکاح ہو سکتا ہے...... ان احادیث کو انہوں نے ایک ناقابلِ اعتبار حدیث سے رد کر دیا جس میں کہا گیا ہے کہ ''دس درہم سے کم مہر نہیں ہے۔''

(۳)...... وہ صریح اور صحیح حدیث جس میں نبی ﷺ نے فرمایا ہے کہ ''اگر کوئی شخص سورج غروب ہونے سے پیشتر عصر کی نماز کی ایک رکعت پالے تو اسے اپنی نماز پوری کر لینی چاہیے اور اگر کوئی سورج طلوع ہونے سے پیشتر صبح کی نماز کی ایک رکعت پالے تو اسے اپنی نماز پوری کر لینی چاہیے'' ❷ ...... اس حدیث کو انہوں نے اس بنا پر رد کر دیا ہے کہ نبی ﷺ نے سورج طلوع ہونے کے وقت نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے۔ ❸ عجیب بات یہ ہے کہ یہ حضرات اس حدیث کے پہلے آدھے حصہ کو لیتے ہیں اور ان کے نزدیک جو شخص سورج غروب ہونے سے پہلے عصر کی ایک رکعت پالے وہ

❶ یہ ابو عمیر حضرت انس رضی اللہ عنہ کا چھوٹا بھائی تھا اور ابھی بچہ تھا اس نے ایک ممولہ پال رکھا تھا وہ مر گیا تو نبی کریم ﷺ نے اس سے یہ فرمایا تھا۔

❷ صحیح بخاری، کتاب مواقیت الصلاۃ، باب من أدرك من الفجر ركعة، رقم: ٥٧٩۔ ٥٥٦۔ مسلم، رقم: ١٣٧٤.

❸ صحیح بخاری، کتاب المواقیت الصلاۃ، باب لا تتحری الصلاۃ قبل غروب الشمس، رقم: ٥٨٦۔

اپنی نماز پوری کرسکتا ہے۔ لیکن جو شخص سورج طلوع ہونے سے پیشتر صبح کی نماز کی ایک رکعت پالے تو اُن کے نزدیک اس کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی نماز پوری کر سکے کیونکہ یہ نماز کے لیے ممنوع وقت ہے اگر یہ ممنوع وقت ہے تو غروب آفتاب بھی تو ممنوع وقت ہے۔ پھر یہ فرق کیوں؟

(۴)......نماز میں سورۂ فاتحہ کے بعد بلند آواز سے ''آمین'' کہنے کے بارے میں وہ محکم وصریح حدیث جس میں نبی ﷺ کا ارشاد ہے ''جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو۔'' اور یہ کہ جب رسول ﷺ ''ولا الضالین'' کہتے تو آمین کہتے اور بلند آواز سے کہتے۔ ❶ یہ روایت امام سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کی ہے۔ اسے ان حضرات نے اسی حدیث کی ایک شاذ ❷ روایت سے رد کردیا جو امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ کی ہے اور اس میں انہوں نے ''آواز کو بلند کیا'' کے بجائے ''آواز کو پست کیا'' کے الفاظ نقل کردیئے ہیں۔

(۵)......وہ متعدد صحیح احادیث جن میں صبح کی نماز کو اوّل وقت میں ادا کرنے کی تلقین کی گئی ہے اور نبی ﷺ کا مسلسل عمل یہ بتایا گیا ہے کہ آپ اسے غلس (اندھیرے) میں ادا فرمایا کرتے تھے......ان سب کو انہوں نے ایک مجمل حدیث سے ردّ کردیا ہے اور وہ یہ کہ رسول ﷺ نے فرمایا: ((اَسْفِرُوْا بِالْفَجْرِ فَاِنَّهٗ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ .)) ❸ فجر کے ساتھ اسفار کرو کیونکہ وہ اجر میں زیادہ ہے۔'' اسفار سے مراد سورج نکلنے سے پہلے صبح کی روشنی ہے۔ حالانکہ اس حدیث سے مراد یہ ہے ......اور وہ

---

❶ صحیح بخاری، کتاب الأذان، باب جهر الامام بالتامين، رقم: ۷۸۰۔ مسلم، رقم: ۹۱۵۔ ابوداؤد، رقم: ۹۳۶۔ ترمذی: ۲۵۰۔ نسائی: ۹۲۷۔

❷ شاذ روایت سے مراد وہ روایت ہے جس کا مضمون اس معنی کی دوسری متعدد اور صحیح تر روایات کے خلاف ہو۔

❸ جامع ترمذی، کتاب مواقيت الصلاة عن رسول الله، باب ما جاء في الإسفار بالفجر، رقم: ۱۵٤.

اس وقت جب اسے ثابت مان لیا جائے...... کہ صبح کی نماز میں داخل اندھیرے میں ہوا جائے اور خارج اس وقت ہوا جائے جب روشنی پھیل جائے، جیسا کہ نبی ﷺ کا معمول تھا۔

(۶)...... عصر کی نماز کو جلد اور اوّل وقت میں پڑھنے سے متعلق وہ صحیح اور صریح احادیث جن میں بتایا گیا ہے کہ نبی ﷺ کے ساتھ صحابہ کرام عصر کی نماز پڑھتے، پھر ان میں سے کوئی شخص چار میل کے فاصلہ پر عوالی (مدینہ منورہ کی ایک نواحی بستی) جاتا اور ابھی تک سورج حیۃ مرتفعہ (تیزی سے چمکتا ہوا بلند) ہوتا۔...... ان احادیث کو انہوں نے نبی ﷺ کے اس مجمل ارشاد سے رد کر دیا ہے کہ ''تمہاری اور تم سے پہلے اہل کتاب کی مثال ایسی ہے کہ ایک شخص نے چند لوگوں کو مزدوری پر لگایا اور ان سے کہا: جو آدمی آدھے دن تک میرا کام کرے گا، اسے ایک قیراط ملے گا، چنانچہ یہودیوں نے کام کیا پھر اس نے کہا: جو آدمی عصر تک میرا کام کرے اُسے ایک قیراط ملے گا۔ اس پر نصاریٰ نے کام کیا۔ پھر اس نے کہا: جو آدمی سورج غروب ہونے تک میرا کام کرے گا اسے دو قیراط ملیں گے۔ اس پر تم نے کام کیا۔ یہودی اور نصاریٰ خفا ہوئے اور کہنے لگے: ہم نے زیادہ کام کیا لیکن ہمیں اُجرت کم دی گئی۔ اس شخص نے کہا: کیا میں نے تمہاری اُجرت میں کوئی کمی کی ہے؟ انہوں نے کہا: نہیں۔ اس نے کہا: یہ میرا فضل ہے جسے میں چاہوں، دوں''...... باللہ العجب (یہ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ ہیں) بھلا بتایئے اس حدیث میں کہاں سے اس بات کی دلیل آ گئی کہ عصر کی نماز کا وقت اس وقت تک شروع نہیں ہوتا جب تک ہر چیز کا سایہ اس سے دوگنا نہیں ہو جاتا۔

(۷)...... وہ صحیح اور صریح حدیث جس میں غلوں اور پھلوں کا نصاب پانچ وسق بتایا گیا ہے...... اس کو انہوں نے نبی ﷺ کی ایک اور حدیث سے رد کر دیا جس میں آپ نے فرمایا ''جس زمین کو آسمان سیراب کرے اس میں عشر ہے اور جس زمین کو

زمین سے پانی نکال کر سیراب کیا جائے اس میں نصف عشر ہے۔'' [1] اس لیے ان کے نزدیک غلوں اور پھلوں کی ہر کم یا زیادہ مقدار پر زکوٰۃ ہے حالانکہ یہ دوسری حدیث جس سے انہوں نے استدلال کیا ہے اس کا حکم عام ہے اور پہلی کا خاص۔ گویا یہاں انہوں نے خاص حکم کو بھی ایک عام حکم سے رد کر دیا۔

(۳)...... ''یہ کہ حدیث کو اس وقت قبول نہ کیا جائے جب اس کے راوی کا عمل اس کے خلاف ہو۔''

اپنے اس اصول کے تحت انہوں نے اس حدیث کو رد کر دیا جس کے راوی صحیحین میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور اس میں حکم دیا گیا ہے کہ اگر کسی برتن میں کتا منہ ڈال دے، تو اسے سات مرتبہ دھویا جائے، [2] کیونکہ...... ان کے کہنے کے مطابق...... حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فتویٰ دیا کہ برتن کو تین بار دھولیا جائے تو وہ پاک ہو جاتا ہے۔

اسی طرح انہوں نے عورت کے نکاح میں ولی (سرپرست) کے ضروری ہونے کی وہ حدیث بھی رد کر دی ہے جس کی روایت صحیحین میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے آئی ہے کیونکہ...... ان کے کہنے کے مطابق...... حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کی بیٹی کا نکاح ان کی اجازت کے بغیر کر دیا۔

اسی طرح انہوں نے رکوع سے پہلے اور رکوع کے بعد رفع الیدین سے متعلق اس حدیث کو بھی رد کر دیا۔ جس کے راوی صحیحین میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ ہیں کیونکہ...... ان کے کہنے کے مطابق...... ان کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے رفع الیدین نہیں کیا۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اپنے اس اصول پر عمل کرنے میں وہ تضاد کے شکار ہیں

---

[1] بخاری، الزکاۃ، باب العشر فیما یسقی من ماء السماء رقم: ۱۴۸۳ وابوداؤد، رقم: ۱۹۵۶.

[2] مسلم، الطھارۃ، باب حکم و نوع الکلب، رقم: ۲۷۹ والترمذی، رقم: ۹۱.

کیونکہ انہوں نے حضرت ابن عباس سے منقول اس نا قابل اعتبار حدیث کو تو لے لیا کہ ''معتوہ (بے عقل) کی طلاق کے سوا ہر طلاق جائز ہے'' اور ان کے اس فتوی کو چھوڑ دیا کہ ''مکرہ (جس پر جبر کیا جائے) اور تکلیف دیے جانے والے کی کوئی طلاق نہیں۔''

اسی طرح انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث کو تو لے لیا کہ ''نماز دو دو رکعت فرض کی گئی'' اور صحیح روایات میں ان کے عمل کو چھوڑ دیا کہ انہوں نے سفر میں پوری (قصر کے بغیر) نماز پڑھی۔

اسی طرح انہوں نے وہ نا قابل التفات حدیث تو لے لی جس کے راوی حضرت جابر رضی اللہ عنہ اور ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ ہیں اور اس میں نماز میں قہقہہ سے وضوء کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ لیکن صحیح روایات میں ان کے اس قول کو چھوڑ دیا کہ قہقہہ سے وضوء نہیں ٹوٹتا۔

اسی طرح انہوں نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے منقول اس ضعیف حدیث کو لے لیا کہ ''دس درہم سے کم کوئی مہر نہیں'' لیکن صحیح روایت میں منقول ان کے اس فتویٰ کو چھوڑ دیا کہ ہر کم یا زیادہ مقدار والے مہر سے نکاح ہو جاتا ہے۔

ان کے علاوہ ان کے تضاد کی اور بھی کئی مثالیں ہیں۔ بات یہاں بھی وہی ہے جو اوپر کہی گئی ہے۔

(۴)...... ''یہ کہ حدیث کو اس وقت قبول نہ کیا جائے جب اس کا راوی غیر فقیہ ہو اور وہ ہر طرح سے قیاس کے خلاف ہو۔''

اپنے اس اصول کے تحت انہوں نے بہت سی ان احادیث کو رد کر دیا ہے جن کے راوی حضرت ابو ہریرہ، انس، سلیمان فارسی، بلال یا جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ جیسے صحیحین میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے منقول یہ حدیث کہ ''اونٹنیوں اور بکریوں کے تھن نہ باندھو (یعنی ان کا دودھ زیادہ دکھانے کے لیے) اس کے بعد جو انہیں خریدے، اسے دودھ دوہنے کے بعد اختیار ہے کہ انہیں پسند کرے تو رکھے۔ اور پسند نہ کرے تو ایک

صاع کھجور ساتھ دے کر انہیں واپس کردے۔"❶

اسی طرح انہوں نے صحیح بخاری میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی یہ حدیث رد کردی ہے کہ کچھ لوگ مدینہ آئے۔ لیکن انہیں وہاں کے آب وہوا اس نہ آئی اور اُن کے پیٹ پُھول گئے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اونٹوں کا دودھ اور پیشاب پینے کی اجازت دی۔❷

ان حضرات کے اس اصول میں علم واجتہاد سے بہرہ ور بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم کے ساتھ بے ادبی کا پہلو تو پایا ہی جاتا ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ اس کا کوئی ثبوت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے نہیں ملتا بلکہ یہ عیسیٰ بن ابان رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے جس پر بہت سے متاخرین نے ان کی متابعت کرلی۔ کرخی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے اتفاق نہیں کیا اور بہت سے متاخرین نے ان کی متابعت کی کیونکہ جیسا کہ کرخی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں۔ "روای کی فقہ کا روایت کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا بلکہ روایت کا سارا دارومدار راوی کے عادل وضابط ہونے پر ہے۔" ان حضرات نے قیاس کو ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی روایت پر، خصوصاً حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت پر، ترجیح دے کر اپنے آپ کو لوگوں کے طعن وتشنیع کا بجا طور پر نشانہ بنایا ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: "ان سے تقریباً آٹھ سو صحابہ وتابعین نے علم (علم حدیث) کی روایت کی۔ وہ حدیث کا سب سے زیادہ علم رکھنے اور اس کی حفاظت کرنے والے صحابہ میں سے تھے وہ قرآن کے قاری (عالم) تھے اور عربی تھے۔ عربیت ان کا مزاج تھی اور صحابہ کرام ان کی روایت کی طرف رجوع کرتے اور اس پر عمل کرتے تھے۔ ہاں ان کی فقہ ایک دوسری ہی قسم کی تھی جس میں خواطر وآراء نہ تھے۔❸

---

❶ بخاری، البیوع، باب ان شاء رد المصراة، رقم: ۲۱۵۱۔ مسلم، البیوع، باب حکم بیع المصراة، رقم: ۱۵۲۴.

❷ بخاری، الطب، باب الدواء، بابوال الابل، رقم: ٦٤٦.

❸ مختصر الصواعق المرسلة لابن القیم، ص: ۵۰٤۔

(۵)...... ''یہ کہ حدیث کو اس وقت قبول نہ کیا جائے جب اس کا تعلق بلوائے عامہ سے ہو۔''

اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ وہ کسی ایسے مشہور واقعہ کے بارے میں ہو جو سب کے سامنے ہوا ہو، پھر بھی اسے لوگوں کی ایک بڑی تعداد نے نقل نہ کیا ہو۔ اپنے اس اصول کے تحت انہوں نے بہت سی صحیح احادیث کو رد کر دیا جیسے نماز میں رفع الیدین کی احادیث اور بغیر رکاوٹ کے شرمگاہ کو ہاتھ لگنے سے وضو کے ضروری ہو جانے کی حدیث، لیکن ساتھ ہی انہوں نے اس نوع کی بہت سی احادیث کو قبول بھی کیا ہے جیسے وتر کے واجب ہونے کی حدیث اور نماز میں قہقہہ سے وضوء کے ضروری ہو جانے کی حدیث حالانکہ ان سب کا تعلق بلوائے عامہ سے ہے، چنانچہ دونوں کی نوعیت الگ الگ بتانے میں انہیں سخت محنت کا سامنا کرنا پڑا ہے اور انہوں نے تسلیم کیا ہے کہ علمائے اصول اور علمائے حدیث کی اکثریت بلوائے عامہ سے متعلق حدیث کو قبول کرتے ہیں، اگر اس کی سند صحیح ہو۔ [1]

(۶)...... ''یہ کہ حدیث کو اس وقت قبول نہ کیا جائے جب صحابہ و تابعین کے زمانہ میں اس پر لوگوں نے عمل کرنا چھوڑ دیا ہو۔''

اس اصول کا انہوں نے تذکرہ کیا ہے [2] اور شاید اس سے ان کا مقصد نماز مین رکوع سے پہلے اور اس کے بعد رفع الیدین اور آمین بالجہر سے متعلق احادیث کو منسوخ یا متروک ثابت کرنا ہے کیونکہ کوفہ اور بعض دوسرے شہروں میں تابعین کے زمانہ میں لوگوں نے ان پر عمل کرنا چھوڑ دیا تھا۔ گویا انہوں نے اہلِ کوفہ کے عمل کو اجماع قرار دے لیا۔ حالانکہ وہ اجماع نہیں ہے اور اگر ہوتا بھی تو سب کا اتفاق ہے کہ اجماع سے

---

[1] ملاحظہ ہو: ''اصول السرخسی'' ج ۱، ص: ۳۳۵، ''تیسیر التحریر:'' ج ۳، ص: ۱۱۲۔

[2] دیکھیے: اعلاء السنن: ج ۱، ص: ۷۸

کتاب وسنت کا کوئی نص منسوخ نہیں ہوسکتا۔ پھر اگر ایسا ہے بھی تو یہ حضرات ان ہی جیسے ان تمام احکام پر عمل کیوں نہیں چھوڑ دیتے جن پر صحابہ وتابعین کے زمانہ میں بعض جگہوں پر لوگوں نے عمل کرنا چھوڑ دیا تھا؟ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم نے نماز میں جھکتے اور اٹھتے وقت اللہ اکبر کہنا اور اسے بآواز بلند کہنا ترک کردیا تھا اور یہ صورت حال جاری رہی یہاں تک کہ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ عراق آئے اور وہاں انہوں نے نماز میں بآوازِ بلند جھکتے اور اُٹھتے وقت "اللّٰہ اکبر" کہا تو ایک صحابی حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے...... جیسا کہ صحیحین میں ہے...... کہا "اس شخص نے ہمیں اپنی وہ نماز یاد دلا دی جسے ہم رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں ادا کیا کرتے تھے۔" اور دوسرے صحابی حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے...... جیسا کہ فتح الباری میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے صحیح روایت کے ساتھ منقول ہے...... کہا "علی نے ہمیں اپنی وہ نماز یاد دلا دی جسے ہم رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں ادا کیا کرتے تھے، یا تو ہم اُسے بھول گئے یا اسے عمداً ترک کر بیٹھے" [1]

بلکہ ایسے موقعوں پر کسی متروک سنت پر عمل کرنا اسے زندہ کرنا ہے جس کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اجر بتایا ہے۔

مالکیہ کے دو اصول جن کے تحت انہوں نے بعض صحیح احادیث کو رد کیا:

(ا)...... ان میں پہلا اصول یہ ہے کہ "حدیث کو اس وقت قبول نہیں کیا جائے گا جب وہ قرآن کے ظاہر اور عام کے خلاف پڑے اور اس کی تائید نہ اجماع سے ہوتی ہو اور نہ عمل اہل مدینہ سے اور نہ قیاس سے۔"

اس کی وجہ یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک قرآن کا ظاہر اور خبر آحاد دونوں کی دلالت ظنی ہے اس لیے اجماع یا عمل اہل مدینہ یا قیاس سے ان دونوں میں سے جس کی تایید

---

[1] شیخ یحییٰ بن عبدالرحمن معلمی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب "التنکیل" ج ۳، ص: ۳۰

ہوتی ہو، اسے وہ دوسرے پر مقدم کرتے ہیں۔ اس اصول کے تحت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کئی صحیح احادیث کو رد کیا جیسے یہ حدیث کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پنجہ رکھنے والے پرندوں (جیسے کوا، چیل وغیرہ) کا گوشت کھانے سے منع فرمایا۔'' ❶ اس کو انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْ مَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ یَّكُوْنَ مَیْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ﴾ (الانعام: ۱٤٥) کہ دیجیے کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اس میں تو میں کوئی چیز ایسی نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو الا یہ کہ وہ مردار ہو یا بہایا ہوا خون یا سور کا گوشت۔'' کی ظاہری دلالت سے رد کر دیا۔ اسی طرح انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ﴿وَّالْخَیْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِیْرَ لِتَرْكَبُوْهَا وَزِیْنَةً﴾ (النحل: ۸) اور ہم نے گھوڑے خچر اور گدھے پیدا کیے تا کہ تم ان کی سواری کرو اور وہ تمہارے لیے زینت ہوں کی ظاہری دلالت کے تحت وہ احادیث رد کر دیں جن میں گھوڑے کا گوشت حلال قرار دیا گیا ہے۔

دوسری طرف خبر آحاد کو قرآن کی ظاہری دلالت پر ترجیح دیتے ہوئے انہوں نے اس حدیث کو قبول کیا جس میں دانت رکھنے والے درندوں کا گوشت کھانے سے منع کیا گیا ہے کیونکہ عمل اہل مدینہ سے اس کی تائید ہوتی تھی۔

(۲)...... دوسرا اصول یہ کہ ''حدیث کو اس وقت قبول نہ کیا جائے جب وہ عمل اہلِ مدینہ کے خلاف ہو۔''

ان کے اس اصول کی وجہ مالکیہ کا یہ مفروضہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے زمانہ میں اہل مدینہ کا جو عمل تھا وہ عہد صحابہ سے منقول چلا آ رہا تھا۔ اس میں انہوں نے دو پہلوؤں سے غلطی کی ہے۔

ایک اس پہلو سے کہ عمل اہل مدینہ تمام مسلمانوں کے لیے حجت ہے کیونکہ اس کی

---

❶ مسلم، رقم: ١٦۔ ١٩٣٤۔ ابو داؤد، رقم: ٣٨٠٣ وابن ماجه، رقم: ٣٢٣٢.

یہ حیثیت خود امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی نظر میں نہ تھی اور اسی لیے خلیفہ وقت ہارون الرشید نے جب یہ چاہا کہ سب مسلمانوں کو اہل مدینہ کے مطابق عمل کرنے پر آمادہ کیا جائے تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اسے ایسا کرنے سے منع کر دیا اور یہ کہا کہ "رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ رضی اللہ عنہم مختلف ممالک میں پھیل گئے ہیں اور ان میں سے ہر گروہ کے پاس وہ علم ہے جو دوسروں کے پاس نہیں ہے۔"

اور دوسرا اس پہلو سے کہ ان کا سارے کا سارا عمل عہد صحابہ سے منقول چلا آ رہا ہے۔ اس کے جس حصہ کی واقعی یہ حیثیت ہے اس کی حجیت ان ہی کو نہیں بلکہ سب کو تسلیم ہے اور اس کا جو حصہ اجتہاد اور استدلال پر مبنی ہے ان کے اور دوسروں کے درمیان اختلاف اسی کے بارے میں ہے تاہم خود مالکیہ میں سے بعض محقق اہل علم، جیسے ابوالید الباجی اور قاضی عبدالوہاب، اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ امام مالک اسے حجت سمجھتے تھے۔

اس نکتہ کی مزید تشریح آئندہ "اجماع" کی فصل میں آئے گی۔ (انشاء اللہ)

غیر متصل حدیث:

محدثین کے نزدیک اس کی تین اقسام ہیں:

(۱) **منقطع**:...... یعنی وہ جس کی سند میں صحابی تک پہنچنے سے پہلے کوئی راوی ایک جگہ سے یا ایک سے زائد جگہوں سے ساقط ہو گیا ہو۔

(۲) **مُعضَل**:...... یعنی وہ جس کی سند میں صحابی تک پہنچنے سے پہلے پے در پے دو یا دو سے زائد راوی ساقط ہو گئے ہوں۔

(۳) **مُرسَل**:...... یعنی وہ جس کی روایت تابعی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کرے اور اس کی سند میں صحابی کے نام کا ذکر نہ کرے۔

فقہاء عموماً ان تینوں اقسام کے لیے ایک ہی لفظ "مرسَل" استعمال کرتے ہیں اور

وہ حنفیہ کے نزدیک مقبول ہے جب کہ اسے مرسل بنانے والا راوی تین فاضل نسلوں (صحابہ، تابعین، تبع تابعین جن میں وہ اپنے ائمہ کو شمار کرتے ہیں) میں سے ہو۔ مالکیہ کے نزدیک بھی وہ مقبول ہے جب اسے مُرسل بنانے والا راوی اس بارے میں معروف ہو کہ وہ ثقہ راویوں ہی سے اُن کا نام لیے بغیر روایت کرتا ہے۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ اور جمہور محدثین کے نزدیک اس کا شمار ضعیف (مردود) احادیث میں ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ اسے قبول نہیں کرتے الا یہ کہ اس کی کسی دوسری روایت سے تایید ہوتی ہو۔ ایسی صورت میں بھی وہ اسے اس لیے قبول کرتے ہیں کہ وہ تر ے قیاس سے بہتر ہے گویا اس بارے میں انہوں نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی متابعت کی ہے جو مرسل حدیث کو رد کرتے ہیں، اور چند شرطوں کے بغیر اسے قبول نہیں کرتے۔ ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ اسے مرسل بنانے والا راوی کوئی معروف اور بڑا تابعی ہو جس کی متعدد صحابہ سے ملاقات ہوئی ہو جیسے مدینہ میں امام سعید بن مسیّب رحمۃ اللہ علیہ اور عراق میں امام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ دوسری شرط یہ ہے کہ اس کی کسی دوسری روایت سے تایید ہوتی ہو جو چاہے مرسل ہی ہو یا اس کی تایید کسی صحابی یا اکثر علماً کے قول سے ہوتی ہو یا اسے مرسل بنانے والا راوی اگر اسے نام کے ساتھ روایت کرتا تو کسی ثقہ راوی ہی کا نام لیتا۔'' [1]

افعال رسول صلی اللہ علیہ وسلم:

جیسا کہ آپ کو معلوم ہے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور تقریرات ہی کا نام سنت ہے اور سنت دین میں حجت اور واجب اطاعت ہے، لیکن کیا رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے سب ہی افعال کو سنت شمار کیا جائے گا؟ اس بارے میں علماء کا کہنا یہ ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی تین اقسام ہیں۔

[1] مختصراً از "الوسیط" للدکتور محمد ابو شہبہ، ص: ۲۸۰۔۲۸۵۔ وغیرہ

پہلی قسم ان افعال کی ہے جن کا تعلق عبادات ومعاملات میں شرعی احکام کے بیان سے ہے جیسے رسول ﷺ کی نماز، روزہ، حج، مزارعت، قرض کا لین دین اور خرید وفروخت وغیرہ۔ یہ سب سنت ہیں اور ان کا اتباع واجب ہے۔

امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ ان میں سے ان افعال کو مستثنیٰ کرتے ہیں جنہیں رسول ﷺ نے ارادہ کے بغیر اتفاقی طور پر کیا ہو جیسے سفر کے دوران میں آپ کا کسی مقام پر قیام اور حج میں منیٰ سے پلٹتے ہوئے آپ کا وادئ محصب میں پڑاؤ۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ اکثر بلکہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے سوا باقی سب صحابہ کرام کا عمل اسی کے مطابق تھا۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ رسول ﷺ سے شدید محبت کے باعث ایسی جگہوں پر قیام کو بھی پسند کیا کرتے تھے۔

دوسری قسم ان افعال کی ہے جن کے نبی ﷺ کے ساتھ مخصوص ہونے کی قرآن یا خود نبی ﷺ کے اپنے بیان سے دلیل ملتی ہو جیسے چار سے زائد عورتوں کو بیک وقت نکاح میں رکھنا اور روزوں میں وصال کرنا وغیرہ۔

تیسری قسم ان افعال کی ہے جو نبی ﷺ سے بشری ضرورت کے تحت صادر ہوئے ہوں جیسے آپ کا کھانا، پینا، بیٹھنا اور اسی طرح کے دوسرے حلال وجائز کاموں کو کرنا۔ ان کے بارے میں علماء کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ یہ بھی سنت ہیں اور اس کی دلیل نبی ﷺ کا یہ ارشاد مبارک ہے کہ ”مونچھوں کو چھوٹا کرو اور داڑھیوں کو بڑھنے دو۔“ [1] دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ ان کا شمار عربوں کی عام عادات کے تقاضا کے تحت انسانی عادت میں ہوتا ہے اور واجب اطاعت سنت میں نہیں ہوتا۔ مصر اور بعض دوسرے عرب، ممالک کے بہت سے علماء کی یہی رائے ہے لیکن صحیح ومختار رائے پہلے گروہ کے علماء ہی کی ہے۔

---

[1] مسلم، الطهارة، باب خصال الفطرة، رقم: ٢٥٩ ـ بخاري، رقم: ٥٨٩٣.

فصل سوم:

نصوص (کتاب وسنت کے الفاظ وعبارات) سے احکام کو سمجھنے کے چند لغوی قواعد

پہلا قاعدہ، دلالت نص اور اس کی اقسام:

''نص'' سے مراد قرآن کریم کی کوئی آیت یا رسول ﷺ کی کوئی حدیث ہے اور اس کی دلالت سے مراد وہ طریقہ یا کیفیت ہے جس سے اس کا مطلب سمجھا جاتا ہے۔ اس کی چار قسمیں ہیں:

(۱) **دلالت عبارت**:...... یعنی یہ کہ نص اپنے سے مقصود معنی کی واضح الفاظ میں صراحت کرے جیسے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ﴾ (الحج: ۳۰) ''تو تم بتوں کی گندگی سے بچو اور جھوٹ سے بچو'' میں اس بات کی دلالت کہ جھوٹی گواہی دینا حرام اور جرم ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ﴿اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا﴾ (البقرہ: ۲۷۵) ''اللہ نے بیع کو حلال اور سود کو حرام قرار دیا ہے۔'' میں اس بات کی دلالت کہ بیع سود کی طرح نہیں ہے اور یہ کہ بیع حلال اور سود حرام ہے۔ قرآن وسنت کی اکثر دلالتیں اسی نوعیت کی ہیں۔ اس دلالت کو ''عبارتِ نص'' بھی کہا جاتا ہے۔

(۲) **دلالت اشارہ**:...... یعنی یہ کہ نص کے الفاظ میں کوئی ایسا اشارہ پایا جائے جو اس کے معنی پر دلالت کرے (اس کا پتہ دے) جیسے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ﴿فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً﴾ (النساء: ۳) ''تو اگر تم ڈرو کہ عدل نہ کر پاؤ گے تو ایک ہی

عورت سے نکاح کرو۔" میں اس طرف اشارہ کہ بیوی یا بیویوں سے عدل کرنا واجب اور اس پر یا ان پر ظلم کرنا حرام ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾(آل عمران: ۱۵۹) "اور معاملے میں ان سے مشورہ کیجیے" میں اس طرف اشارہ کہ امت میں ایک گروہ ایسا ہونا چاہیے جو اس کی نمائندگی کرے اور اس سے اس کے معاملات کے بارے میں مشورہ کیا جائے۔ اس دلالت کو "اشارہ نص" بھی کہا جاتا ہے۔

(۳) **دلالت اَولیٰ**:...... یعنی کسی ایک مسئلہ میں نص کا حکم کسی دوسرے مسئلہ میں اس کے حکم پر از خود دلالت کرے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ﴾ (الاسراء: ۲۳) "اور اپنے ماں باپ کو اُف تک نہ کہو" میں اس بات کی دلالت کہ ماں باپ کو مارنا یا انہیں گالی دینا بالاولیٰ حرام ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾(النساء: ۱۰) "جو لوگ یتیموں کا مال ظلم سے کھاتے ہیں وہ اپنے پیٹوں میں آگ بھرتے ہیں" میں اس بات کی دلالت کہ یتیموں کے سرپرستوں کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ دوسروں کو ان کا مال کھلائیں یا اسے جلائیں یا کسی بھی طریقہ سے اسے برباد کریں۔

اس دلالت کو "فحویٰ کلام" یا "مفہومِ موافقت" یا "دلالت نص" یا "قیاسِ جلی" بھی کہا جاتا ہے۔

(٤) **دلالتِ اقتضاء**:...... یعنی یہ کہ نص کے الفاظ کسی ایسی چیز پر دلالت کریں کہ ان الفاظ کا مطلب اس کو عقلی یا شرعی طور پر مقدر مانے بغیر سمجھ میں نہ آئے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ.....﴾(النساء: ۲۲) "تم پر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں اور بیٹیاں اور......" کا اس چیز پر دلالت کرنا کہ یہاں "ان سے نکاح" کو مقدر مانا جائے کیونکہ حرام اسی کو کہا گیا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾(المائدۃ: ۳)

''تم پر مُردار، خون اور سوُر کا گوشت حرام کیا گیا'' کا اس چیز پر دلالت کرنا کہ یہاں ''ان کے کھانے اور ان سے فائدہ اٹھانے'' کو مقدر مانا جائے کیونکہ حرام ان کا کھانا اور ان سے فائدہ اٹھانا ہی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴾ (العلق: ۱۷) ''تو وہ بلائے اپنی مجلس کو'' میں اس چیز کی دلالت کہ یہاں ''اس کے لوگوں'' کو مقدر مانا جائے کیونکہ بلایا مجلس کے لوگوں کو جاتا ہے۔ نہ کہ خود مجلس کو۔

ان چاروں دلالتوں میں سب سے قوی دلالت عبارت ہے۔ پھر دلالت اشارہ، پھر دلالت اولیٰ اور پھر دلالت اقتضاء یعنی اپنی مذکورہ ترتیب کے مطابق۔

ان چاروں دلالتوں کو ''دلالت منطوق'' بھی کہا جاتا ہے۔ اس ''دلالت منطوق'' کے بالمقابل ایک اور دلالت ہوتی ہے۔ جیسے ''دلالتِ مفہوم'' یا ''دلالت مفہوم مخالفت'' یا ''دلالتِ خطاب'' یا صرف ''مفہوم'' کہا جاتا ہے۔

دوسرا قاعدہ: مفہوم مخالفت (یا صرف مفہوم) اور اس کی اقسام:

اس سے مراد یہ ہے کہ عبارت میں اگر کسی چیز سے سکوت اختیار کیا گیا ہے۔ تو اس کا حکم اُس حکم کے برعکس سمجھ لیا جائے جو منطوق میں بیان ہُوا ہے اور یہ اس صورت میں جب منطوق کے ساتھ کوئی ایسی قید ہو جو اُسے اس قید تک محدود کر دے کیونکہ نص اپنے منطوق کے ذریعہ اگر اپنے اندر مذکور حکم کا پتہ دیتا ہے تو وہ اپنے مفہوم مخالفت (یا صرف مفہوم) کے ذریعہ اس کے برعکس حکم کا پتہ دیتا ہے۔ اور یہ اس صورت میں جب اس میں وہ قید باقی نہ رہے۔ اگر اس قید کے ساتھ وہ حلال ہونے کا پتہ دیتا ہے تو اس قید کے نہ رہنے پر وہ حرام ہونے کا پتہ دے گا۔ مثال کے طو پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ وَمَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ﴾ (المائدة: ۳) ''اور حرام کیا گیا تم پر مردار، خون، سوُر کا گوشت اور وُہ (جانور) جو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا'' اپنے منطوق کے ذریعہ یہ بتاتا ہے کہ جس جانور پر

ذبح کرتے وقت غیر اللہ کا نام لیا جائے وہ حرام ہے۔ اور اپنے مفہوم مخالفت (یا مفہوم) کے ذریعہ وہ یہ بتاتا ہے کہ جس جانور پر ذبح کرتے وقت غیر اللہ کا نام نہ لیا جائے بلکہ صرف اللہ کا نام لیا جائے وہ حلال ہے کیونکہ جانور کے حلال ہونے کے لیے اللہ کے نام کا ذکر دوسری آیت کی رُو سے ضروری ہے جس میں فرمایا گیا ﴿وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ﴾ (الانعام: ۱۲۱) ''اور نہ کھاؤ اس میں سے جس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا۔''

منطوق میں پائی جانے والی قید کے لحاظ سے ہم یہاں مفہوم مخالفت پانچ مشہور قسموں کا ذکر کرتے ہیں:

(۱) **مفہوم وصف**:...... یعنی یہ کہ منطوق میں قید اگر کسی وصف کی ہے تو منطوق کے حکم کو ثابت مانا جائے اور اگر اس سے اس وصف کی قید ہٹ جائے تو اس کے حکم کو اس کے برعکس سمجھا جائے چنانچہ محرمات سے متعلق اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿وَحَلَائِلُ اَبْنَاءِكُمُ الَّذِيْنَ مِنْ اَصْلَابِكُمْ﴾ (النساء: ۲۳) ''اور تم پر حرام کی گئیں...... تمہارے ان بیٹوں کی بیویاں جو تمہارے صلب سے ہوں۔'' میں مفہوم مخالفت یہ ہے کہ تمہارے وہ بیٹے جو تمہارے صلب سے نہیں ہیں، ان کی بیویاں تم پر حرام نہیں ہیں۔ اسی طرح رسول ﷺ کے ارشاد: ''چرنے والے جانوروں پر زکوٰۃ ہے۔'' [1] میں مفہوم مخالفت یہ ہے کہ جو جانور چرنے والے نہ ہوں، ان پر زکوٰۃ نہیں ہے۔''

(۲) **مفہوم غایت (حد)**: ...... یعنی منطوق میں حکم کو اسی غایت (حد) تک مانا جائے جس کی اس میں قید لگائی گئی ہے اور جب وہ غایت نہ رہے تو وہ حکم بھی برعکس ہو جائے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ

[1] صحيح بخاري، الزكاة، باب زكاة الغنم، ١٤٥٤.

الْاَ بْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْاَسْوَدِ﴾ (البقرہ : ۱۸۷) ''اور تم کھاؤ پیو جب تک صبح کی سفید دہاری سیاہ دہاری سے الگ ظاہر نہ ہو جائے'' میں مفہوم (یا مفہوم مخالفت) یہ ہے کہ جب صبح کی سفید دھاری سیاہ دھاری سے الگ ظاہر ہو جائے تو تم نہ کھاؤ پیو (یا کھانے پینے سے رُک جاؤ)۔

(۳) **مفہوم شرط**: ...... یعنی منطوق میں حکم کو اگر کسی شرط سے معلق کیا گیا ہے تو اسے ویسا مانا جائے جیسا وہ ہے اور جب وہ شرط نہ رہے تو اسے اس کے برعکس مانا جائے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَیْهِنَّ﴾ (الطلاق : ٦) ''اور اگر وہ حاملہ ہوں تو انہیں نفقہ دو'' میں مفہوم مخالفت یہ ہے کہ اگر وہ حاملہ نہ ہوں تو انہیں نفقہ دو۔

(٤) **مفہوم عدد**: ...... یعنی یہ کہ منطوق میں حکم پر اگر کسی تعداد کی قید رکھی گئی ہے تو اسے ویسا مانا جائے جیسا وہ ہے اور جب اس میں وہ تعداد نہ پائی جائے تو اسے اس کے برعکس مانا جائے چنانچہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ﴿فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِیْنَ جَلْدَةً﴾ (النور : ٤) ''تو تم انہیں اسّی کوڑے لگاؤ'' میں مفہوم مخالفت یہ ہے کہ انہیں اسّی سے کم یا زیادہ کوڑے لگانا جائز نہیں ہے۔

(٥) **مفہوم لقب**: ...... یعنی یہ کہ منطوق میں حکم اگر کسی جنس یا نوع کے ساتھ خاص ہو تو اسے ویسا ہی مانا جائے جیسا وہ ہے اور جب وہ اس جنس یا نوع کے ساتھ خاص نہ ہو تو اسے اس کے برعکس مانا جائے چنانچہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ﴾ ''تم پر تمہاری مائیں حرام کی گئیں'' میں مفہوم مخالفت یہ ہے کہ جو تمہاری مائیں نہیں ہیں وہ تم پر حرام نہیں ہیں۔ اسی طرح نبی ﷺ کے ارشاد: ((فِی الْبُرِّ صَدَقَة)) ''گندم پر صدقہ ہے'' میں مفہوم مخالفت یہ ہے کہ غیر گندم پر صدقہ نہیں ہے۔

اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ مفہوم مخالفت میں اس کی پانچویں قسم مفہوم لقب

حجت نہیں ہے۔ باقی چار قسموں کو شافعیہ، مالکیہ، حنبلیہ، اور دوسرے فقہاء حجت مانتے ہیں اور حنفیہ انہیں بھی حجت نہیں مانتے۔ گویا حنفیہ مفہوم مخالفت کی کسی بھی قسم کو حجت نہیں مانتے اور نہ اسے قرآن یا حدیث کی تفسیر کا کوئی طریقہ تسلیم کرتے ہیں اس سلسلہ میں ان کے دلائل یہ ہیں:

(۱)...... نصوص شرعیہ خود مفہوم مخالفت کی خرابی کا پتہ دیتے ہیں مثلاً قرآن کریم میں ہے کہ مہینوں کی تعداد بارہ ہے جن میں سے چار اشہر حرام ہیں اس لیے تم ان میں اپنے پر ظلم نہ کرو۔ اگر اس کا مفہوم مخالفت لیا جائے تو وہ یہ بنتا ہے کہ ان چار مہینوں کے علاوہ دوسرے مہینوں میں (ظلم کیا جا سکتا ہے حالانکہ وہ سال کے تمام مہینوں میں) ناجائز ہے۔

(۲)...... اوصاف کا ذکر اکثر حالات میں حکم کو مقید کرنے کے لیے نہیں بلکہ محض ترغیب وترہیب ظاہر کرنے کے لیے کیا جاتا ہے۔ چنانچہ محرمات کے سلسلہ میں فرمایا گیا: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ (النساء: ۲۳) "اور حرام کی گئیں تم پر...... تمہاری بیویوں کی مائیں اور تمہاری وہ لے پالک لڑکیاں جو تمہاری ان بیویوں کی بیٹیاں ہیں جن سے تم زن وشو کا تعلق قائم کر چکے ہو" یہاں مفہوم مخالفت کو اختیار نہیں کیا جا سکتا کیونکہ وہ یہ بنتا ہے کہ اگر تمہاری لے پالک بیٹیاں تمہاری ان بیویوں سے نہ ہوں جن سے تم زن وشو کے تعلقات قائم کر چکے ہو تو وہ تم پر حرام نہیں ہیں، حالانکہ جس عورت سے زن وشو کا تعلق قائم ہو چکا ہو اس کی لڑکی بہر حال حرام ہے چاہے وہ لے پالک ہو یا نہ ہو اور اس پر سوائے ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے سب کا اجماع ہے۔ اس آ[...] ں وصف کا ذکر محض لے پالک کے نکاح سے نفرت دلانے کے لیے کیا گیا ہے۔

اس لیے جمہور فقہاء اگرچہ مفہوم مخالفت کے قائل ہیں لیکن وہ اس کا استعمال

انتہائی غور وفکر اور جستجو کے ساتھ یہ اطمینان کر لینے کے بعد کرتے ہیں کہ کلام میں جو قید رکھی گئی ہے وہ صرف تخصیص کے لیے اور اس کو اسی حد تک رکھنے کے لیے رکھی گئی ہے اور اس سے مقصود کسی کام سے نفرت دلانا یا ترغیب وترہیب نہیں ہے۔ اور جہاں مفہوم مخالفت ثابت ہوتا ہے وہاں کوئی ایسی دلیل قائم نہیں ہوتی ہے جو اسے کسی دوسرے حکم کے خلاف بنا دے۔ ایسا نہ ہو کہ جلد بازی میں معاملہ اس خرابی تک پہنچ جائے جس کی طرف حنفیہ کے دلائل میں اشارہ کیا گیا ہے۔ [1] چنانچہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟ أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً﴾ (اے ایمان لانے والو! یہ بڑھتا اور چڑھتا سُود نہ کھاؤ) میں مفہوم مخالفت نہیں لیا جائے گا کیونکہ یہاں ''مضاعفۃ'' کا وصف سود سے نفرت دلانے کے لیے رکھا گیا ہے اور سُود چاہے ''مضاعفۃ'' نہ بھی ہو، بہر حال حرام ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ﴾ (البقرة: ١٧٨) (تمہارے لیے مقتولوں کے معاملے میں قصاص کا حکم لکھ دیا گیا ہے۔ آزاد آزاد کے بدلے، غلام غلام کے بدلے، اور عورت عورت کے بدلے) میں بھی مفہوم مخالفت نہیں لیا جائے گا کیونکہ یہاں مفہوم مخالفت لینے کا مطلب یہ ہے کہ مرد کو عورت کے بدلے قتل نہ کیا جائے حالانکہ مرد اور عورت کے مابین قصاص کا ذکر اس آیت میں ہوا ہے: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾ (المائدة: ٤٥) ''اور ہم نے اس میں ان پر یہ فرض کیا ہے کہ جان کا بدلہ جان سے، آنکھ کا بدلہ آنکھ سے...... لیا جائے۔'' اور نبی ﷺ نے قصاص میں عورت کے بدلے ایک یہودی کو قتل کرایا ہے۔

---

[1] شوکانی رحمہ اللہ نے اس کے لیے آٹھ شرائط کا ذکر کیا ہے جن کا خلاصہ ہم نے یہاں ذکر کیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: (ارشاد الفحول، ص: ۱۷۹)

تیسرا قاعدہ: واضح ہونے یا نہ ہونے کے لحاظ سے الفاظ کی اقسام:

واضح ہونے کے لحاظ سے الفاظ کی مندرجہ ذیل چار اقسام ہیں:

(۱) **ظاهر**: ......اس سے مراد وہ لفظ ہے جس کا مطلب کسی قرینہ کی مدد کے بغیر ازخود ظاہر ہوتا اور ذہن تک پہنچتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰو﴾ (البقرہ: ۲۷۵) (اللہ نے بیع کو حلال اور سود کو حرام قرار دیا) میں بیع کی حلّت اور سود کی حرمت، اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ﴿فَانْكِحُوا مَاطَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ﴾ (النساء: ۳) (تو جو عورتیں تم کو پسند آئیں، ان میں سے دو دو، تین تین، چار چار سے نکاح کرلو) میں غیر محرم عورتوں سے نکاح کا جواز۔ لیکن وہ ......یعنی ظاہر...... کلام سے اصلاً مقصود نہیں ہوتا۔ بلکہ اس سے اصلاً مقصود کوئی اور ہی چیز ہوتی ہے جیسے پہلی آیت میں بیع اور سود میں مماثلت کی نفی تاکہ ان لوگوں کی تردید کی جائے جو کہتے ہیں کہ بیع سود ہی کی طرح تو ہے۔ اور دوسری آیت میں عورتوں کی تعداد کو چار یا ایک تک محدود رکھنا۔

(۲) **نصّ**: ......اس سے مراد وہ لفظ ہے جس کا مطلب کلام میں اصلاً مقصود ہوتا ہے جیسے اوپر کی دونوں آیتوں میں سے پہلی بیع اور سود کے مابین مماثلت کی نفی. اور دوسری میں عورتوں کی تعداد کو چار تک محدود رکھنا۔

ظاہر اور نص دونوں میں سے ہر ایک کی تاویل ہوسکتی ہے یعنی دلیل مل جائے تو اسے ایک اور معنی کی طرف پھیرا جاسکتا ہے جیسے اگر وہ مطلق ہے۔ تو اسے مقید کردینا اور اگر وہ عام ہے تو اس کی تخصیص کردینا۔ نیز اسے منسوخ بھی کیا جاسکتا ہے۔

(۳) **مُفسَّر**: ......اس سے مراد وہ لفظ ہے جو اپنا مطلب کسی تفسیر (تشریح) کے ذریعہ بتاتا ہے۔ یہ تفسیر کبھی اس کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی اس کے باہر۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً﴾ (النور: ٤) (انہیں اسّی کوڑے لگاؤ) میں لفظ

"فَاجْلِدُوْهُم" کیونکہ اس کی "ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً" سے تفسیر کی گئی ہے۔ یہ ساتھ پائی جانے والی تفسیر کی مثال ہے۔ باہر کی تفسیر کی مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ﴾ (نماز قائم کرو) اور نبی ﷺ نے اپنے عمل سے اس کی تفسیر کی اور فرمایا: ((صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِيْ أُصَلِّيْ)) [1] "تم نماز پڑھو جس طرح تم نے مجھے نماز پڑھتے دیکھا" اسی طرح قرآن مجید میں زکوٰۃ، حج اور سود وغیرہ کے الفاظ آئے ہیں۔ جن کی تفسیر نبی ﷺ نے اپنے اقوال وافعال سے فرمائی۔

تفسیر کے بعد کسی مفسر لفظ کی تاویل نہیں ہوسکتی یعنی اسے اس کے ظاہری مطلب سے پھیرا نہیں جاسکتا، البتہ وہ منسوخ ہوسکتا ہے لیکن...... جیسا کہ سب کو معلوم ہے...... نسخ عہد رسالت کے بعد نہیں ہوسکتا۔

(٤) **مُحکَم**:...... اس سے مراد وہ لفظ ہے جو اپنا مطلب اس طرح بتاتا ہے کہ وہ کوئی تاویل قبول نہیں کرتا (یعنی اسے اس کے ظاہری مطلب سے نہیں پھیرا جاسکتا جیسے مطلق کو مقید کرنا اور عام کو خاص بنانا) اور نہ وہ کوئی نسخ قبول کرتا ہے کیونکہ وہ ہمیشہ یا تو دین کے بنیادی قواعد میں سے ہوتا ہے جیسے صرف اللہ تعالیٰ کی عبادت اور رسولوں اور کتابوں پر ایمان یا اُن بنیادی فضائل میں سے ہوتا ہے۔ جو حالات کے ساتھ نہیں بدلتے جیسے والدین سے نیک سلوک اور عدل وانصاف، یا اُن فروعی احکام میں سے ہوتا ہے جن کے بارے میں شارع نے بتادیا ہے کہ یہ ابدی ہیں اور کبھی تبدیل یا منسوخ نہیں ہوسکتے جیسے جہاد فی سبیل اللہ کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "جہاد قیامت تک باقی رہنے والی چیز ہے۔" [2]

الفاظ کی اس تقسیم کا اثر اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب دو لفظوں میں تعارض (باہم

---

[1] صحيح بخاري، كتاب الاذان، باب الاذان للمسافرين اذا كانوا جماعة: ٦٣١.

[2] مجمع الزوائد: ١/ ١٠٦.

ٹکراؤ) پایا جائے۔ اگر ظاہر اور نصؐ میں تعارض ہو تو نص کو ترجیح دی جائے گی، نص اور مفسر میں تعارض ہو تو مفسر کو ترجیح دی جائے گی۔ اور اگر مفسر اور محکم میں تعارض ہو تو محکم کو ترجیح دی جائے گی۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنبلیہ میں سے بعض فقہاء ظاہر اور نص کو ایک ہی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

واضح نہ ہونے کے لحاظ سے بھی الفاظ کی مندرجہ ذیل چار اقسام ہیں:

(۱) **خفی**: ...... اس سے مراد وہ لفظ ہے جو چاہے اپنی جگہ واضح ہو لیکن جس شخص پر اس کے معنی کو نافذ ہونا ہے، اس کے لحاظ سے وہ واضح نہیں ہے اور اس کا یہ واضح نہ ہونا صرف تحقیق اور اجتہاد ہی سے زائل ہوتا ہے جیسے لفظ ''سارق (چور)'' یہ اپنی جگہ اس شخص کے لیے بالکل واضح ہے جس نے چوری کی ہو۔ لیکن وہ ''لٹیرے'' کے لحاظ سے واضح نہیں ہے جو چوری نہیں کرتا، بلکہ چالاکی اور پھرتی سے کسی کا مال اچکتا ہے۔ اس لیے امام ابوحنیفہ اس کے اور چور کے درمیان فرق کرتے ہیں اور دوسرے تینوں ائمہ یہ فرق نہیں کرتے۔

(۲) **مشکل**: ...... اس سے مراد وہ لفظ ہے جس کا معنی اس کے اندر پائے جانے والے کسی سبب کی بدولت واضح نہیں ہوتا جیسے کوئی ایسا مشترک لفظ جس کے لغت میں ایک سے زائد کئی معنی ہوں اور کلام میں اس کا جو معنی مراد ہے، اس کا تعین صرف تحقیق واجتہاد ہی سے ہوسکتا ہے جیسے آیت ﴿وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ﴾ (البقرہ: ۲۲۸) ''اور طلاق پانے والی عورتیں تین قروء تک انتظار کریں'' میں ''قروء'' کا لفظ۔ کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کے معنی حیض کے ہیں اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک طہر کے اور لغت میں اس کے یہ دونوں معنی ہیں۔

(۳) **مجمل**: ...... اس سے مراد وہ لفظ ہے جس کا معنی اپنے اندر کئی احوال واحکام

لیے ہوتا ہے اور وہ احوال واحکام اس وقت تک واضح نہیں ہوتے جب تک قرآن ان کی تفسیر نہ کرے (اگر وہ لفظ قرآن میں ہے) یا سنت سے ان کی تفسیر نہ ملے۔ جیسے آیت ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ﴾ (المائدة: ٣) ''تم پر مردار، خون اور سور کا گوشت حرام کیے گئے'' میں لفظ ''الدم'' (خون)۔ اس کی تفسیر قرآن ہی کی ایک دوسری آیت نے کی ہے جس میں کہا گیا ہے۔ ﴿قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ﴾ (الانعام: ١٤٥) ''کہہ دیجیے کہ میرے اوپر جو وحی ہوئی ہے اس میں تو میں کسی چیز کو کسی کھانے والے پر حرام نہیں پاتا الا یہ کہ وہ مردار ہو یا بہایا ہوا خون یا سور کا گوشت'' یہاں اس کی تفسیر ''دَمًا مَّسْفُوْحًا'' (بہتے ہوئے خون) سے کی گئی ہے۔ ایسے الفاظ کی مثال جو قرآن میں مجمل اور سنت میں مفسر ہیں۔ صلوٰۃ، زکوٰۃ صیام حج، دیت اور ربٰو وغیرہ ہیں۔ کیونکہ نبی ﷺ نے ان سب کے ارکان اور شرائط وغیرہ کی اپنے اقوال وافعال کے ذریعہ تفسیر فرمائی ہے۔

(٤) **متشابہ**: ......اس سے مراد وہ لفظ ہے جس کا معنی از خود ظاہر نہیں ہوتا یا اگر ظاہر ہوتا ہے تو اس کی حقیقت کا پتہ نہیں چلتا کیونکہ قرآن وسنت میں اس کی وضاحت نہیں کی گئی۔ اس لیے ناگزیر ہے کہ اس پر ایمان لانے کے بعد اس کی حقیقت کا معاملہ اللہ تعالیٰ پر چھوڑ دیا جائے۔ اُس متشابہ کی مثال جس کا نہ معنی معلوم ہے اور نہ حقیقت قرآن کریم کی بعض سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات ہیں اور اُس متشابہ کی مثال جس کا معنی تو معلوم ہے لیکن اس کی حقیقت کا پتہ نہیں ہے قرآن کریم اور نبی ﷺ کی احادیث میں مذکور اللہ تعالیٰ کی صفات اور عالمِ غیب کے حالات ہیں۔

قرآن کریم میں احکام سے متعلق جتنی آیات ہیں، ان میں کوئی متشابہ نہیں ہے بلکہ وہ سب کی سب یا تو از خود واضح اور مفسر ہیں یا نبی ﷺ کی وضاحت کے بعد واضح

اور مفسر ہوگئی ہیں۔

چوتھا قاعدہ: وسعت کے لحاظ سے الفاظ کی اقسام:

(۱) **عام وخاص:** ...... عام سے مراد وہ لفظ ہے جو بتاتا ہے کہ وہ ان تمام افراد کو اپنے اندر لیے ہوئے ہے جو اس کے تحت آسکتے ہیں، بغیر اس کے کہ ان کی کوئی حد ہو۔

اسے عام سمجھے جانے کے کئی صیغے ہیں جن سے ان کے عام ہونے کا پتہ چلتا ہے:

(ا) لفظ ''کل'' جیسے یہ آیت ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ﴾ (الانبیاء: ۳۵) ''ہر جان موت کا مزہ چکھنے والی ہے'' اور نبی ﷺ کا یہ ارشاد: ((كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُوْلٌ عَنْ رَّعِيَّتِهِ)) [1] ''تم میں سے ہر کوئی راعی ہے اور اپنی رعیت کے بارے میں مسئول ہے'' اسی طرح کا لفظ ''جمع'' بھی ہے جیسے یہ آیت: ﴿هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا﴾ (البقرہ: ۲۹) ''اسی نے تمہارے لیے وہ سب کچھ پیدا کیا ہے جو زمین میں ہے۔''

(۲) ...... ایسا لفظ جو اُس ''اَلْ'' کے داخل ہونے کی وجہ سے معرفہ بنا ہو جو عہد کے لیے نہ ہو، جیسے ﴿وَالْعَصْرِ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ﴾ (العصر: ۱، ۲) ''زمانہ کی قسم، انسان خسارہ میں ہے۔'' یعنی ہر انسان اور جیسے ﴿اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ ''چور اور چوٹی'' یعنی ہر چور اور ہر چوٹی۔''

(۳) نفی کے سیاق میں نکرہ جیسے ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ (البقرہ: ۱۹۷) ''حج میں کوئی شہوانی فعل ہے نہ کوئی بدعملی اور نہ کوئی لڑائی جھگڑے کی بات''

(٤) **اسمائے موصولہ:** ...... ﴿الَّذِيْ، الَّتِيْ﴾ اور ان کے فروع جیسے:

---

[1] صحیح بخاری، کتاب الاحکام، باب قول اللّٰہ، اطیعوا اللّٰہ، رقم: ۱۷۳۸۔ مسلم، کتاب الامارۃ، باب فضیلۃ الامیر العادل و عقوبۃ الجائر، رقم: ٤٧٢٤.

﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ﴾(النور: ٤) ''جولوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں۔''

(۵) **اسمائے شرط**:......(مَا، مَنْ، حَيْثُماَ وغيره) جیسے ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً﴾(النساء: ۹۲) ''اور جس کسی نے کسی مسلمان کو غلطی سے قتل کر ڈالا۔'' اور جیسے ﴿فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾ ''قرآن میں سے جو بھی (حصہ) تمہارے لیے آسان ہو، اس کی قراءت کرلو۔''

(٦) **اسم جنس**:...... جو معرفہ کی طرف مضاف ہو جیسے ﴿يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْٓ اَوْلَادِكُمْ﴾ (النساء: ١١) ''اللہ تمھیں تمہاری اولاد کے بارے میں ہدایت کرتا ہے۔'' یعنی تمہارے سب ہی بیٹوں کے بارے میں۔

ان میں سے ہر لفظ یہ بتاتا ہے کہ وہ اپنے اندر اپنے ان تمام افراد کو لیے ہوئے ہے جو اس کی لغوی ساخت کے مطابق اس کے تحت آ سکتے ہیں۔

لفظ ''عام'' کی تین اقسام ہیں:

ایک وہ عام جس سے قطعی طور پر عام ہونا ہی مراد ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ایک قرینہ ہوتا ہے جو اس کی تخصیص کے احتمال کی نفی کرتا ہے۔ جیسے ﴿وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ﴾ (البقرہ: ۲۸۲) ''اللہ ہر چیز کو جاننے والا ہے۔'' اور جیسے ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (الانبیاء: ۳۰) ''اور ہم نے پانی سے ہر زندہ چیز کو بنایا۔''

دوسرا وہ عام جس سے قطعی طور پر خاص ہونا ہی مراد ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ایک قرینہ ہوتا ہے جو اس کے عموم پر باقی رہنے کے احتمال کی نفی کرتا ہے جیسے ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾(ال عمران: ۹۷) ''اللہ کا لوگوں پر حق یہ ہے کہ جو اس گھر تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو، وہ اس کا حج کرے۔''

یہاں مراد سب لوگ نہیں ہو سکتے بلکہ عقلاً صرف وہی لوگ ہو سکتے ہیں جو شرعی احکام

کے مکلّف ہیں نہ کہ بچے اور پاگل۔

تیسرا وہ عام جس کی تخصیص کی جاتی ہے۔اس میں کوئی قرینہ ایسا نہیں ہوتا جو اس میں تخصیص کے احتمال کی یا اس کے عام ہونے کی نفی کرے۔ اس کی بہت سی مثالیں ہوسکتی ہیں جیسے ﴿وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ﴾ (البقرہ: ۲۲۸) ''اور طلاق پانے والی عورتیں تین قروء انتظار کریں۔''

''خاص'' سے مراد وہ لفظ ہے جو ایک معلوم ومتعین فرد یا چند معلوم ومتعین افراد پر دلالت کرتا ہے اور تخصیص کا مطلب یہ ہے کہ ''عام'' میں جو بہت سے افراد شامل تھے، ان میں سے ایک معلوم ومتعین فرد یا چند معلوم ومتعین افراد کو اس میں سے نکال لیا جائے یا اس کا مطلب یہ بتانا ہوتا ہے کہ عام لفظ سے متعلق جو حکم ہے، وہ اس کے تمام افراد کا حکم نہیں ہے بلکہ ان میں سے صرف ایک معلوم ومتعین فرد یا چند معلوم ومتعین افراد کا حکم ہے۔

تخصیص یا تو عام سے متصل کسی چیز سے ہوتی ہے یا اس سے منفصل (جدا یا الگ) کسی چیز سے متصل۔ مخصص (تخصیص کرنے والی چیزوں) میں سے پانچ یہ ہیں:

(۱) **استثناء**: ...... جیسے ﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ۝ اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا﴾ (النور: ۴، ۵) ''اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں اور پھر چار گواہ نہیں لاتے تو انھیں اسّی کوڑے لگاؤ اور کبھی ان کی توبہ قبول نہ کرو اور یہی لوگ فاسق ہیں سوائے ان لوگوں کے جو......''

(۲) **صفت**: ...... جیسے ﴿وَرَبَآئِبُكُمُ الّٰتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَآئِكُمُ الّٰتِيْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ (النساء: ۲۴) ''اور تمہاری اُن بیویوں کی لڑکیاں جن سے تمہارا زن وشو کا تعلق ہو چکا ہو یعنی تمہاری وہ بیویاں جن کی صفت یہ ہے کہ......''

(۳) **غایت** (حد):...... جیسے ﴿وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُ وْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْىُ مَحِلَّهٗ﴾ (البقرہ: ۱۹۶) ''اور اپنے سر نہ مونڈو جب تک قربانی اپنی جگہ نہ پہنچ جائے۔'' یہاں سر منڈانے کا حکم عام ہے جس کی ایک غایت کے ذریعہ تخصیص کردی گئی اور وہ یہ کہ قربانی اپنی جگہ پر پہنچ جائے۔

(۴) **شرط**:...... جیسے ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَكَ خَيْرَا نِ الْوَصِيَّةُ﴾ (البقرہ: ۱۸۰) ''تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کو موت آئے اور وہ اپنے پیچھے خیر (یعنی مال) چھوڑ رہا ہو تو وصیت کرے۔'' یہاں وصیت کا حکم عام ہے جس کی ﴿اِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ کی شرط کے ذریعہ تخصیص کردی گئی۔

کُل کا بَدَلَ بعض: جیسے ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾ ''اور یہ اللہ کا لوگوں پر حق ہے کہ جو اس گھر تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو، وہ اس کا حج کرے۔'' اس آیت ﴿مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾ ''الناس'' کا بدل ہے جو کل تھا اور یہ اس کا بعض ہے۔ اس تخصیص کے بعد حج اسی پر فرض ہے جو بیت اللہ جانے کی استطاعت رکھتا ہو۔

منفصل (جدا یا الگ) مخصص سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی دوسری جگہ پر ہو چاہے کسی آیت میں یا کسی حدیث میں یا اجماع میں قیاس میں۔

الگ آیت کے ذریعہ تخصیص کی مثال یہ آیت ہے: ﴿الْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ﴾ ''اور طلاق پانے والی عورتیں تین قروء انتظار کریں۔'' یہ حکم عام ہے جو ہر طلاق پانے والی عورت کے لیے ہے۔ لیکن دو دوسری آیتوں سے اس کی تخصیص ہوگئی ہے، ان میں سے پہلی آیت یہ ہے: ﴿وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ ''اور حاملہ عورتوں کی مدت (عدت) یہ ہے کہ وہ وضع حمل کرلیں۔'' اور دوسری یہ: ﴿اِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ

مِنْ عِدَّةٍ﴾ (الاحزاب: ۴۹) ''اگر تم مومن عورتوں سے نکاح کرو اور پھر انھیں چھونے سے پہلے طلاق دے دو تو تمہارے لیے ان کے ذمہ کوئی عدت نہیں ہے۔''

حدیث کے ذریعہ تخصیص کی مثال یہ آیت ہے: ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾ ''قرآن کا جو حصہ تمہارے لیے آسان ہو (نماز میں) اس کی قراءت کرلو۔'' یہ عام حکم ہے جس کی نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد نے تخصیص کردی: ''اس شخص کی کوئی نماز نہیں جس نے (نماز میں) سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی۔''

اجماع کے ذریعہ تخصیص کی مثال یہ آیت ہے: ﴿يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْ اَوْلَادِكُمْ﴾ ''اور اللہ تمہاری اولاد کے بارے میں تمھیں ہدایت دیتا ہے۔'' اس عام حکم سے بذریعہ اجماع غلاموں کی تخصیص کردی گئی ہے۔ کیونکہ غلامی وراثت کی راہ میں رکاوٹ ہے۔

قیاس کے ذریعہ تخصیص کی مثال یہ آیت ہے: ﴿اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: ۲) ''زانی عورت اور زانی مرد میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ۔'' اس میں لونڈی پر غلام کو قیاس کرتے ہوئے اس کی تخصیص کردی گئی ہے، اس لیے اسے پچاس کوڑے ہی لگائے جائیں گے کیونکہ دوسری آیت میں لونڈیوں کی حد آزاد عورتوں سے آدھی رکھی گئی ہے۔

اس موقع پر یہ جان لینا ضروری ہے کہ کسی آیت کا سبب نزول اس میں مذکور عام کی تخصیص نہیں کرسکتا بلکہ اس حکم کا عموم برقرار رہتا ہے۔ اسی کی تعبیر علماء یوں کرتے ہیں ''اعتبار لفظ کے عموم کا ہے نہ کہ اس کے سبب کے خصوص کا۔''

عام کی اپنے تمام افراد کو اپنے تحت لیے ہوئے ہونے پر دلالت اور تخصیص ہوجانے کے بعد باقی رہ جانے والے افراد کو اپنے تحت لیے ہوئے ہونے پر دلالت ظنی ہے (یعنی وہ ہر حال میں ظنی ہے) کیونکہ وہ ایک قسم کا ظاہر لفظ ہے جو تاویل (تخصیص وغیرہ) قبول کرتا ہے۔ اس کے مقابلے میں ''خاص'' کی اپنے متعین فرد یا افراد پر

دلالت قطعی ہے اور عام کی تخصص اس فرد یا اُن افراد کے حکم کو بیان کرنے ہی کے لیے ہوتی ہے۔

''خاص'' جس سے عام کی تخصیص ہوتی ہے، کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ ''عام'' سے زمانہ میں مقترن (ملا ہوا) ہو۔ جب بھی کوئی عام اور اس کے ساتھ خاص پایا جائے گا، اس خاص سے اس عام کی تخصیص ہو جائے گی چاہے وقت کے لحاظ سے وہ اس سے پہلے کا ہو یا اس کے ساتھ کا یا اس بعد کا۔

یہ جو کچھ بیان ہوا وہ جمہور علماء، (مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ اور دوسروں) کے مسلک کے مطابق تھا۔ حنفیہ کے نزدیک خاص یا مخصص عام سے مستقل (الگ) ہی ہوتا ہے متصل نہیں ہوتا۔ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اس کے ساتھ زمانہ میں مقترن (ساتھ) ہو، اگر اس سے متاخر ہو گا تو اسے مخصص نہیں بلکہ ناسخ کہا جائے گا اور ان کے نزدیک تخصیص بھی نسخ کی ایک قسم ہے کیونکہ اس سے ''عام'' کے کچھ حکم یا کچھ افراد پر عمل باطل ہو جاتا ہے۔

پھر ان کے نزدیک عام اور خاص دونوں کی دلالت قطعی ہے یعنی اپنی قوت میں دونوں ہم مرتبہ ہیں سوائے ایک صورت کے اور وہ یہ کہ ایک مرتبہ عام کی تخصیص ہو جائے تو اس کے بعد اس کی دلالت ظنی ہو جاتی ہے۔ [1]

جمہور اور حنفیہ کے نزدیک اس اختلاف کا کوئی اثر اس وقت نہیں پڑتا جب ''عام'' قرآن میں پایا جائے اور ''خاص'' بھی قرآن ہی میں یا سنت متواترہ میں پایا جائے۔ سب کے نزدیک اس ''عام'' کی اس ''خاص'' کے ذریعہ تخصیص ہو سکتی ہے کیونکہ قرآن اور سنت متواترہ دونوں قطعی الثبوت ہیں، لیکن اس اختلاف کا اثر اس وقت پڑتا ہے جب ''عام'' قرآن میں پایا جائے اور ''خاص'' کسی خبر آحاد میں کیونکہ قرآن قطعی

[1] اصول الفقه: "لابی زهرة": ص ۱۵۹۔

الثبوت ہے اور خبر آحاد ظنی الثبوت۔

ایسی صورت میں جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اگر خبر آحاد ''خاص'' ہے تو وہ قرآن کی تخصیص کر سکتی ہے اس لیے کہ قرآن اگرچہ اپنی سند میں قطعی ہے لیکن اپنی دلالت میں ظنی ہے اور خبر آحاد کا ''خاص'' اگرچہ اپنی سند میں قطعی ہے۔ لیکن اپنی دلالت میں قطعی ہے اور ظنی سے ظنی کی تخصیص ہو سکتی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک چونکہ ''عام'' اور ''خاص'' کا قطعیت میں ایک ہی مرتبہ ہے، جیسا کہ ہم اوپر بتا چکے ہیں، اس لیے ان کے نزدیک قرآن کے ''عام'' کی کسی خبر احاد کے ''خاص'' سے تخصیص نہیں ہو سکتی کیونکہ قرآن کا ''عام'' اپنی دلالت میں قطعی اور خبر آحاد اپنی دلالت میں ظنی ہے اور قطعی کی ظنی سے تخصیص نہیں ہو سکتی۔

اپنے اس اصول کے تحت حنفیہ نے اخبار آحاد کی ایک بڑی تعداد کو قرآن کے ''عام'' کے خلاف قرار دے کر رد کر دیا ہے حالانکہ ان میں بہت سی احادیث صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی ہیں جو محدثین کی نگاہ میں محکم اور صحیح ہیں بلکہ ان میں اکثر انہیں قطعی السند تسلیم کرتے ہیں۔ خود حنفیہ میں سے بھی علامہ سرخسی رحمہ اللہ اور مولانا محمد انور شاہ کاشمیری رحمہ اللہ انہیں قطعی شمار کرتے ہیں۔ [1]

لیکن...... جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں...... حنفیہ ہی نے سب سے پہلے اپنے اس اصول کی خلاف ورزی کی کیونکہ اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے بہت سی اخبار آحاد سے قرآن کے ''عام'' کی تخصیص کی ہے۔ ان اخبار آحاد میں بعض صحیح ہیں اور بعض کی سرے سے کوئی سند ہی نہیں ہے اور اگر ہے تو وہ مرسل اور منقطع ہیں جن کا محدثین کی شرائط کی رُو سے کوئی اعتبار نہیں ہے اور اگر یہ ''مشہور'' ہیں جیسا کہ وہ کہتے ہیں تو یہ اس معنی میں مشہور ہیں کہ وہ عموماً علماء اور غیر علماء لوگوں کی زبان پر شہرت پا گئی تھیں۔ ان

---

[1] فیض الباری: ج ١ ص: ٤٥۔

کے ائمہ رحمہم اللہ نے اپنے...... فروعی مسائل میں ان سے اس لیے استدلال کیا کہ انہوں نے انہیں قرآن کے خلاف نہیں پایا یا یہ سمجھا کہ ان سے استدلال کرنا رائے اور قیاس سے بہتر ہے اور یہ بھی ان کٹھن حالات میں جو ان دونوں عراق میں پائے جاتے تھے۔

اس موضوع پر ہم گذشتہ ''سنت'' کی فصل میں تفصیلی بحث کر چکے ہیں او وہاں ہم نے ایسی احادیث کی کئی مثالیں بھی بیان کی ہیں جنہیں حنفیہ نے اپنے اس اصول کے تحت رد کیا ہے۔

ان کے عام اور خاص کو قطعی الدلالت ہونے میں ایک ہی مرتبہ دینے کا نتیجہ یہ بھی ہوا کہ انہوں نے بعض عام احادیث سے بہت سی ''خاص'' احادیث کو رد کر دیا ہے، اس دعویٰ کے ساتھ کہ وہ زمانہ میں ان سے متاخر ہیں حالانکہ یہ عجیب بات ہے کہ خاص حدیث پہلے پائی جائے اور عام حدیث بعد میں، اور اس طرح وہ اسے رد کر دے اور اس سے عجیب تر بات یہ کہ قطعی الدلالت ہونے میں ''عام'' اور ''خاص'' ہم پلہ ہوں۔ اگر ایسا ہوتا تو علمائے لغت عام اور خاص دو الفاظ استعمال نہ کرتے بلکہ ایک ہی لفظ پر اکتفا کرتے۔ اس طرح بھی جن احادیث کو انہوں نے رد کیا ہے ان کی چند مثالیں ہم ''سنت'' کی فصل میں بیان کر چکے ہیں۔

مالکیہ نے بھی اگرچہ بعض صحیح احادیث کو رد کیا ہے اور ان پر قرآن کے عمومات کو ترجیح دی ہے لیکن اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ قرآن کا ''عام'' ان کے نزدیک قطعی الدلالت ہے بلکہ وہ ان کے نزدیک ظنی الدلالت ہی ہے، انہوں نے قرآن کے عمومات کو ان احادیث پر اس لیے ترجیح دی کہ ان خاص مواقع پر قرآن کے عمومات کی ان کی نگاہ میں عمل اہل مدینہ یا اجماع یا قیاس سے تائید ہوتی تھی۔ یہ ایک دوسرا موضوع ہے جو اپنی جگہ غلط ہے اور ''سنت'' کی فصل میں ہم ان کی غلطی بھی واضح کر چکے ہیں۔

(۲) مشترک: ...... اس سے مراد وہ لفظ ہے جس کے مختلف حالات میں ایک

سے زائد معنی ہوں جیسے ''قروء'' کیونکہ اس کے معنی حیض کے بھی ہیں اور طہر کے بھی اور لغت کے لحاظ سے ان میں سے جہاں ایک معنی استعمال ہوتا ہے وہاں دوسرا معنی استعمال نہیں ہوتا۔ ایسے الفاظ میں سے ایک ''عین'' ہے جو آنکھ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، چشمہ کے معنی میں بھی، ذات کے معنی میں بھی اور جاسوس کے معنی میں بھی۔

مشترک لفظ جس طرح اسم ہوتا ہے، اسی طرح کوئی فعل بھی ہوسکتا ہے جیسے اُمر کا صیغہ جو کبھی وجوب کو ظاہر کرتا ہے اور کبھی استحباب کو۔ اسی طرح وہ کوئی حرف بھی ہوسکتا ہے جیسے ''وَ'' جو کبھی عطف کے لیے ہوتا ہے اور کبھی حال کے لیے۔

مشترک لفظ کے کئی معانی میں سے کسی ایک کی تعیین و تحقیق واجتہاد سے ہوتی ہے یعنی سیاق کلام میں کسی قرینہ کے ذریعہ جو کسی دوسری شرعی جسارت میں پایا جائے یا نبی ﷺ کے بیان کے ذریعہ اس کا پتہ چلے۔

یہ سب کچھ اس صورت میں ہے جب کوئی لفظ دو یا دو سے زائد لغوی معانی میں مشترک ہو، لیکن اگر اس کا ایک معنی لغوی ہو اور دوسرا شرعی اصطلاح تو ضروری ہے کہ شرعی اصطلاح کو اختیار کیا جائے اور لغوی معنی کو چھوڑ دیا جائے۔ جیسے لفظ ''صلٰوۃ'' کہ اس کے لغوی معنی محض دعا کے ہیں اور اصطلاح میں اس سے مراد وہ معروف عبادت ہے جسے ہم ادا کرتے ہیں، اس لیے آیت ﴿اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ﴾ وغیرہ میں اس کا اصطلاحی معنی ہی لیا جائے گا۔

حنفیہ اور بعض دوسرے فقہاء کے نزدیک مشترک لفظ سے ایک وقت میں ایک ہی معنی لیا جا سکتا ہے اور شافعیہ کے نزدیک اگرچہ وہ اصل کے لحاظ سے ایک ہی معنی پر دلالت کرتا ہے لیکن اس کے دوسرے معانی پر بھی اس کا اطلاق ہوسکتا ہے جیسے آیت: ﴿اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَ مَنْ فِي الْاَرْضِ وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ وَ النُّجُوْمُ وَ الْجِبَالُ وَ الشَّجَرُ وَالدَّوَآبُّ وَ كَثِيْرٌ مِّنَ

النَّاسِ﴾(الحج: ۱۸) ''اور کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ اللہ کو سجدہ کرتے ہیں وہ سب جو آسمانوں میں ہیں اور جو زمین میں ہیں اور سورج اور چاند اور تارے اور پہاڑ اور درخت اور جانور اور بہت سے انسان'' میں ''سجود'' کا لفظ کہ دوسری چیزوں کے لیے تو یہ تکوینی طور پر سرنگوں ہونے کے معنی میں استعمال ہوا ہے اور لوگوں کے لیے تشریعی معنی میں یعنی سجدہ کرنے کے معنی میں۔

(۲) **مطلق و مقید**:...... ''مطلق'' سے مراد وہ لفظ ہے جو اپنے معنی پر کسی قید کے بغیر دلالت کرے اور اکثر مواقع پر وہ اثباتی حالت کا نکرہ ہوتا ہے جیسے آیت: ﴿فَتَحۡرِيۡرُ رَقَبَةٍ﴾ (النساء: ۹۲) ''تو ایک گردن کا آزاد کرانا'' میں لفظ ''رقبہ'' اور نبی ﷺ کی حدیث: ((لَا نِكَاحَ اِلَّا بِوَلِيٍّ)) ''ولی کے بغیر نکاح نہیں'' میں لفظ ''ولی۔''

''مقید'' سے مراد وہ لفظ ہے جو اپنے معنی پر اپنے ساتھ لگی ہوئی کسی قید کے ساتھ دلالت کرتا ہے۔ جیسے آیت: ﴿فَتَحۡرِيۡرُ رَقَبَةٍ مُّؤۡمِنَةٍ﴾ ''تو ایک مومن گردن کا آزاد کرانا'' میں لفظ ''رقبہ'' کیونکہ یہاں اس کے ساتھ ''مومن'' ہونے کی قید رکھی گئی ہے۔

مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کئی صورتیں ہیں:

پہلی یہ کہ دونوں حکم اور سبب میں متحد ہوں: اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ جیسے ایک آیت میں فرمایا گیا: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ الۡمَيۡتَةُ وَالدَّمُ﴾ ''تم پر حرام کیا گیا مردار اور خون......'' اور دوسری آیت میں فرمایا گیا: ﴿اِلَّاۤ اَنۡ يَّكُوۡنَ مَيۡتَةً اَوۡ دَمًا مَّسۡفُوۡحًا﴾ (الانعام: ۱۴۵) ''سوائے اس کے کہ وہ مردار ہو یا بہتا ہوا خون......'' یہاں چونکہ سبب ''دم'' اور حکم ''تحریم'' ہے اور مطلق اور مقید، سبب اور حکم دونوں میں متحد ہیں۔ اس لیے مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔

دوسری یہ کہ دونوں حکم میں بھی مختلف ہوں اور سبب میں بھی۔ یہاں بھی سب فقہاء کا اتفاق ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ جیسے ﴿أیدی﴾ ''ہاتھ'' کا لفظ دو آیتوں میں استعمال ہوا ہے۔ ایک آیت میں ہے: ﴿اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ﴾ (المائدہ: ٦) ''جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اپنے چہروں کو اور کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کو دھوؤ'' اور دوسری آیت میں ہے: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨) ''چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو'' پہلی آیت میں حکم ہاتھوں کا دھونا ہے اور دوسری میں ہاتھوں کا کاٹنا۔ اسی طرح پہلی آیت میں سبب نماز کے لیے کھڑا ہونا ہے اور دوسرے میں چوری کرنا، یہاں چونکہ حکم اور سبب دونوں میں اختلاف ہے اور باہم کوئی تعارض نہیں ہے۔ اس لیے کسی ایک آیت کے ﴿ایدی﴾ کو دوسری آیت کے ﴿ایدی﴾ پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں سبب میں متحد اور حکم میں مختلف ہوں، اس پر بھی سب فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایسی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ دو آیتوں میں سے ایک آیت میں (جو وضو سے متعلق ہے) نماز کے لیے کھڑے ہوتے وقت ہاتھوں کو کہنیوں تک دھونے کا حکم دیا گیا ہے۔ دونوں آیتوں میں سبب...... اور وہ ہے، نماز کے لیے کھڑے ہونا...... اگرچہ ایک ہے۔ لیکن چونکہ دونوں میں حکم...... ایک میں دھونا اور دوسری میں مسح کرنا...... مختلف ہے اس لیے تیمّم والی آیت کے مطلق کو وضو والی آیت کے مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا اور اس لیے تیمّم میں مسح کہنیوں تک نہیں کیا جائے گا۔ جو فقہاء ...... حنفیہ اور شافعیہ...... اس کے قائل ہیں وہ اس کے قائل ان آیتوں میں مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی وجہ سے نہیں ہیں بلکہ نبی ﷺ کی ایک حدیث کی وجہ سے ہیں جس میں کہا گیا ہے: ''تیمّم میں ہاتھوں کو دو مرتبہ زمین پر مارنا

ہے۔ ایک چہرے کے لیے اور دوسرا کہنیوں تک ہاتھوں کے لیے۔" دوسرے فقہاء کے نزدیک یہ حدیث چونکہ ضعیف ہے اس لیے وہ تیمّم میں کہنیوں تک مسح نہیں کرتے۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ دونوں حکم میں متحد اور سبب میں مختلف ہوں، اس جگہ فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ جمہور فقہاء (مالکیہ اور شافعیہ وغیرہ) کہتے ہیں کہ اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اور حنفیہ کہتے ہیں کہ نہیں کیا جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ظہار سے متعلق آیت میں کفارہ کا حکم کسی قید کے بغیر ﴿تَحۡرِیۡرُ رَقَبَةٍ﴾ "ایک گردن کا آزاد کرنا" بتایا گیا ہے اور قتل سے متعلق آیت میں کفارہ کا حکم مقید مذکور ہوا ہے یعنی ﴿تَحۡرِیۡرُ رَقَبَةٍ مُّؤۡمِنَةٍ﴾ "ایک مومن گردن کا آزاد کرنا" دونوں آیتوں میں حکم ایک ہے۔ یعنی گردن کا آزاد کرنا لیکن سبب مختلف ہے۔ ایک میں وہ ظہار ہے اور دوسری میں قتل۔ جمہور کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہوئے دونوں موقعوں پر جو گردن آزاد کی جائے وہ لازماً مومن ہونی چاہیے اور حنفیہ کے نزدیک قتل میں تو وہ مومن ہوگی لیکن ظہار کی صورت میں اس کا مومن ہونا ضروری نہیں ہے۔

اس بارے میں حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ شریعت کا ہر نص اپنی جگہ حجت ہے اس لیے دلیل کے بغیر کسی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔

اور جمہور یہ کہتے ہیں کہ شارع نے اگرچہ غلاموں کو مطلق طور پر آزاد کرنے اور کرانے کی ترغیب دی ہے لیکن مومن غلاموں کی آزادی کو وہ زیادہ پسند کرتا ہے اس لیے جہاں کہیں غلاموں کو آزاد کرنے کرانے کا حکم ہے وہاں اصل مقصود مومن غلاموں کی آزادی ہے۔

جمہور اور حنفیہ کے مابین اسی طرح کا اختلاف قرض کے لین دین میں گواہوں کے عادل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں بھی ہے کیونکہ قرض کے لین دین سے متعلق آیت میں گواہوں پر کوئی قید نہیں رکھی گئی ہے بلکہ مطلق طور پر ﴿شَهِيۡدَيۡنِ مِنۡ

﴿رِّجَالِكُمْ﴾ (البقرہ: ۲۸۲) ''تمہارے مردوں میں سے دو گواہ'' کہا گیا ہے۔ اور طلاق میں رجوع سے متعلق آیت میں گواہوں کے ساتھ ان کے عادل ہونے کی قید رکھی گئی ہے۔ ﴿وَاَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾ (الطلاق: ۲) ''اور اپنے میں سے دو عادل گواہ بناؤ۔'' جمہور کے نزدیک گواہوں کا ہر حال میں عادل ہونا ضروری ہے اور حنفیہ کے نزدیک قرض کے لین دین میں ان کا عادل ہونا ضروری نہیں ہے۔

۴۔ امر و نہی کے صیغے: پہلے بتایا جا چکا ہے کہ تکلیفی حکم کے پانچ قسمیں ہیں۔ فرض۔ مندوب، حرام، مکروہ اور مباح

یہاں یہ جان لینا ضروری ہے کہ اگر حکم امر کے صیغہ کے ساتھ یا امر کے معنی میں خبر کے صیغہ کے ساتھ مطلق طور پر آئے تو یہ اس کے واجب ہونے کی دلیل ہے جیسے فرمایا گیا: ﴿فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا﴾ ''ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو''۔ لہٰذا ہاتھوں کا کاٹنا واجب ہے، یا جیسے دوسری آیت میں فرمایا گیا: ﴿وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ﴾ ''اور طلاق پانے والی عورتیں تین قروء تک انتظار کریں گی۔'' یہاں صیغہ اگرچہ خبر کا ہے لیکن معنی امر کا ہے۔ اس لیے طلاق پانے والی عورتوں پر تین قروء تک انتظار کرنا واجب ہے۔

امر کے صیغہ کو اور اس طرح امر کے معنی میں خبر کے صیغہ کو وجوب سے اسی وقت پھیرا جا سکتا ہے جب اس کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ پایا جائے جو بتائے کہ یہاں وہ جواز کے لیے ہے جیسے آیت: ﴿وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا﴾ ''سحری میں کھاؤ اور پیو'' میں یا وہ ندب (استحباب) کے لیے ہے جیسے آیت: ﴿اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ اِلٰٓى اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ﴾ (البقرہ: ۲۸۲) ''اور جب آپس میں قرض کا لین دین کرو تو اسے لکھ لو'' میں، یا وہ تہدید کے لیے ہے جیسے آیت: ﴿اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ﴾ (فصلت: ۴۰) ''جو چاہو کرو'' میں، یا وہ درماندگی واضح کرنے کے لیے ہے جیسے آیت: ﴿فَاْتُوْا

﴿بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ﴾ (البقرہ: ۲۳) ''اسی جیسی ایک سورت لے آؤ'' میں، یا وہ دعاء کے لیے ہے جیسے آیت: ﴿رَبَّنَآ اَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَّتَوَفَّنَا مُسْلِمِيْنَ﴾ (الاعراف: ۱۲۶) ''اے ہمارے رب ہمیں صبر کی توفیق دے اور ہمیں اسلام کی حالت میں وفات دے'' میں۔

اسی طرح اگر حکم میں نہی کا صیغہ یا نہی کے معنی میں خبر کا صیغہ مطلق طور پر آئے تو وہ اس کے حرام ہونے کا پتہ دیتا ہے جیسے فرمایا گیا: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكٰتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ﴾ (البقرہ: ۲۲۱) ''مشرک عورتوں سے نکاح نہ کرو، جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں'' لہٰذا مشرک عورتوں سے نکاح کرنا حرام ہے۔ دوسری آیت میں ہے: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا﴾ (البقرہ: ۲۲۹) ''اور تمہارے لیے جائز نہیں ہے کہ عورتوں کو جو کچھ تم نے دیا ہے اس میں سے کچھ واپس لو۔'' لہٰذا عورتوں کو مہر میں کچھ دے کر واپس لینا حرام ہے۔

نہی کے صیغہ کو نہی کے معنی میں خبر کے صیغہ کے تحریم سے اس صورت میں پھیرا جا سکتا ہے جب اس کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ پایا جائے جو بتائے کہ یہاں حکم کراہت کا ہے جیسے اس آیت میں: ﴿لَا تَسْــَٔلُوْا عَنْ اَشْيَآءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ (المائدۃ: ۱۰۱) ''ایسی چیزوں کے بارے میں سوال نہ کرو کہ اگر انہیں ظاہر کیا جائے تو وہ تمہیں رنجیدہ کریں'' یا یہاں وہ دعا کے لیے ہے جیسے اس آیت میں ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا﴾ ''اے ہمارے رب! ہمارے دلوں کو ٹیڑھا نہ فرما'' وغیرہ۔

سب سے واضح قرینہ جس سے پتہ چلتا ہے کہ امر کے صیغہ کے ساتھ آنے والا حکم جواز کے لیے ہے وہ یہ ہے کہ وہ اس وقت آئے جب اس سے پہلے اس کی ممانعت رہی ہو جیسے اس آیت میں: ﴿وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا﴾ ''جب تم احرام کھول لو تو شکار کرو'' یا اس آیت میں: ﴿فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَاْتُوْهُنَّ﴾ ''جب وہ (حیض سے) پاکی

حاصل کر لیں تو تم اس کے پاس آؤ۔"

بعض علماء کہتے ہیں کہ وہ دراصل اس حالت پر واپس آ جاتا ہے جس پر وہ نہی سے پہلے تھا یعنی جواز کی طرف، اگر وہ جائز تھا، وجوب کی طرف، اگر وہ واجب تھا، اور استحباب کی طرف، اگر وہ مستحب تھا۔ ان حضرات کے بقول حرمت والے مہینوں کے ختم ہو جانے کے بعد مشرکوں سے جنگ کرنا واجب ہے کیونکہ اصل میں وہ واجب تھا اور پھر اللہ تعالیٰ نے حرمت والے مہینوں میں اس سے منع کر دیا تھا اور جب یہ مہینے گزر گئے تو وہ اپنی اصل حالت میں آ گیا۔

ان کی یہ بات پہلی بات سے زیادہ موزوں نظر آتی ہے۔

اس سلسلہ کی ایک بحث یہ ہے کہ اگر شریعت میں کسی کام کا حکم دیا جائے تو آیا اسے فوری طور پر انجام دینا ضروری ہے یا جب تک اس کے وقت میں گنجائش ہے، اسے مؤخر کیا جا سکتا ہے؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ اسے مؤخر کیا جا سکتا ہے اور شافعیہ کہتے ہیں کہ فوراً انجام دینا ضروری ہے اور اس کا عذر کے بغیر مؤخر کرنا جائز نہیں ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ اسے جلد سے جلد کرنا بہرحال بہتر ہے۔ مؤخر کرنے میں ممکن ہے انسان کو بعض ایسے حالات پیش آ جائیں جن میں وہ انجام نہ دے پائے اور اسی حالت میں گناہ گار مر جائے۔

رہا وہ کام جس نے شریعت نے منع کیا ہو تو اس سے فوری طور پر باز آ جانا سب کے نزدیک ضروری ہے۔ علماء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

(۵) **ناسخ و منسوخ**: ......اصطلاح میں نسخ سے مراد یہ ہے کہ بعد میں آنے والے کسی شرعی حکم کے ذریعہ پہلے کسی شرعی حکم کو اٹھا لیا جائے۔ ناسخ سے مراد بعد میں آنے والا حکم ہے اور منسوخ سے مراد پہلا حکم ہے جو بعد میں اٹھ جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات اور رسولوں، کتابوں اور قیامت کے متعلق عقائد میں

نسخ نہیں ہوتا، نہ وہ اخلاقی آداب میں ہوتا ہے اور نہ عبادات و معاملات سے متعلق بنیادی امور میں اس لیے نسخ صرف عملی احکام (اوامر ونواہی) میں ہوتا ہے یا زیادہ واضح الفاظ میں ان دو احکام کے مابین جن میں تعارض پایا جائے اور دونوں کے درمیان کسی طرح تطبیق دینا ممکن نہ ہو۔ یہ بھی ہے کہ نسخ کا وقوع رسول اللہ ﷺ کی وفات سے پہلے پہلے ہوسکتا تھا، بعد میں نہیں ہوسکتا۔ اس کے معلوم کرنے کا ذریعہ یا تو نبی ﷺ سے یا کسی صحابی سے منقول کوئی حدیث ہوسکتی ہے۔ جیسے رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث ''میں نے تمہیں قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا۔ اب تم ان کی زیارت کر سکتے ہو'' یا امت کا اجماع یا اس بات کا علم کہ ناسخ کا زمانہ منسوخ کے بعد کا ہے۔ ثابت ہونے میں ناسخ کے مرتبہ کا منسوخ کے مرتبہ سے بلند تر یا کم از کم اس کے مساوی ہونا بھی ضروری ہے۔

چنانچہ اس بارے میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قرآن کا قرآن سے نسخ ہوسکتا ہے اور قرآن میں وہ موجود بھی ہے۔ علماء کے درمیان اس بارے میں اگر کوئی اختلاف ہے تو وہ صرف اس کی مقدار کے کم یا زیادہ ہونے کے بارے میں ہے۔ قرآن میں نسخ کا سرے سے انکار صرف ایک معتزلی عالم ابو مسلم اصفہانی نے کیا ہے۔

البتہ علماء کے مابین دو چیزوں میں اختلاف پایا جاتا ہے:

ایک سنت کا قرآن سے نسخ۔

دوسرے قرآن کا سنت سے نسخ۔

جمہور علماء کے نزدیک سنت کا قرآن سے نسخ ہوسکتا ہے اور وہ ہوا بھی ہے اس کی مثال وہ یہ دیتے ہیں کہ بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا سنت سے ثابت ہے اور قرآن میں اس کا کوئی ذکر نہیں ملتا، لیکن بعد میں قرآن نے اسے اس آیت کے ذریعہ منسوخ کر دیا: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (البقرہ: ١٤٤)

''اپنا رخ مسجد حرام کی طرف پھیر لو۔'' اسی طرح عاشورہ کا روزہ سنت سے ثابت تھا۔ پھر جب قرآن میں رمضان کے روزے فرض کیے گئے تو وہ منسوخ ہو گیا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ سنت کا نسخ قرآن سے نہیں ہو سکتا۔ اس کا سبب وہ اپنی کتاب ''الرسالہ'' میں یہ بتاتے ہیں:

''اور اسی طرح اللہ کے رسول کی سنت کو اللہ کے رسول کی کوئی سنت ہی منسوخ کر سکتی ہے اور اگر کسی ایسے کام میں جس میں رسول اللہ نے کوئی سنت جاری کی تھی، اللہ تعالیٰ اپنے رسول کے لیے کوئی نئی چیز لاتا جو اس کی سنت کے خلاف ہوتی تو وہ (یعنی رسول اللہ) اس نئی چیز کے بارے میں سنت جاری کر دیتے تاکہ لوگوں کو بتائیں کہ یہ ان کی پہلی سنت کو ناسخ کرنے والی سنت ہے۔''

پھر وہ اپنی اس رائے کے لیے یوں دلیل پیش کرتے ہیں:

''اگر یہ کہنا جائز ہوتا کہ رسول اللہ نے کوئی سنت جاری کی اور پھر وہ قرآن کے ذریعہ منسوخ ہو گئی۔ اور (خود) رسول اللہ سے اس سنت کو منسوخ کرنے والی سنت منقول نہ ہو تو جن بیوع کو اللہ کے رسول نے حرام ٹھہرایا ان سب کے بارے میں یہ کہا جا سکتا تھا: ہو سکتا ہے کہ انہوں نے انہیں قرآن کی اس آیت کے نازل ہونے سے پہلے حرام ٹھہرایا ہو جس میں یہ کہا گیا ہے: ﴿وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا﴾ (البقرہ: ۲۷۵) ''اللہ نے بیع کو جائز اور سود کو حرام ٹھہرایا'' اور جس زانی کو انہوں نے رجم کیا، اس کے بارے میں یہ کہا جاتا ہو کہ ہو سکتا ہے کہ رجم اس آیت کے ذریعہ منسوخ ہو گیا ہو، جس میں کہا گیا ہے: ﴿اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: ۲) ''زانی عورت اور زانی مرد میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ'' اور موزوں پر مسح کے بارے میں کہا جاتا کہ وضو کی آیت نے مسح کو منسوخ

کر دیا۔ اور یہ کہنا بھی جائز ٹھہرتا کہ جس چور نے کسی حفاظت کیے جانے کے بغیر مال کی چوری کی۔ اور اس کی چوری بھی چوتھائی دینار سے کم ہو تو یہ کہا جائے کہ اسے کوئی چیز سزا سے نہیں بچا سکتی کیونکہ اللہ کا فرمان ہے: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدۃ: ۱۳۸) ''چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو'' کیونکہ چور کے لفظ میں ہر چوری کرنے والا آ جاتا ہے چاہے اس نے کم چوری کی ہو یا زیادہ اور چاہے جس چیز کی چوری ہوئی وہ حفاظت میں پڑی ہوئی تھی یا نہیں تھی اور اس طرح رسول اللہ ﷺ کی ہر حدیث کو یہ کہہ کر رد کر دینا جائز ہوتا کہ یہ حدیث آپ نے نہیں کہی یعنی جب وہ قرآن میں نہ ملتی اور ان دونوں طریقوں پر سنتوں کو ردّ کر دینا جائز ٹھہرتا اور اُس سنت کو ترک کر دیا جاتا جس کے ساتھ قرآن مجمل ہوتا اور سنت کے اس کے مطابق ہونے کا احتمال ہوتا اور سنت ہمیشہ قرآن کے مطابق ہی ہوتی ہے، جب سنت میں آنے والے لفظ میں قرآن کے لفظ کی مخالفت کا ذرا بھی احتمال ہوتا یا اس چیز کا احتمال ہوتا کہ سنت کے لفظ میں قرآن کے لفظ پر کوئی اضافہ ہوتا اور اس پہلو سے اس میں اس کی مخالفت کا احتمال پایا جا سکتا۔ اللہ کی کتاب اور اس کے رسول ﷺ کی سنت سے اس قول کی مخالفت کا اور ہمارے قول کی ممانعت کا پتہ چلتا ہے۔''

امام شافعی رحمہ اللہ کی یہ رائے اگرچہ پہلی نظر میں عجیب نظر آتی ہے لیکن اس پر انہوں نے جو استدلال کیا ہے اسے بے وزن نہیں کہا جا سکتا ہے۔ وہ اپنی جگہ انتہائی وزنی اور معقول ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں: ''اگر سنت قرآن سے منسوخ ہو سکتی تو ضروری تھا کہ نبی ﷺ کی کوئی دوسری سنت ہوتی جو بتاتی کہ پہلی سنت منسوخ کر دی گئی ہے تاکہ لوگوں پر حجت قائم ہو کہ کوئی چیز اپنی ہی جیسی چیز سے منسوخ ہوتی ہے۔''

بہر حال جمہور اور امام شافعی رحمہ اللہ کے مابین اس اختلاف کا کوئی عملی اثر نہیں پڑتا۔ اسی لیے محقق شافعی علماء اس بارے میں جمہور کے ساتھ ہیں۔

اب رہا قرآن کا بذریعہ سنت منسوخ ہونا تو اس بارے میں تین مسلک ہیں:

پہلا مسلک جمہور کا ہے جن میں امام شافعی رحمہ اللہ سرفہرست ہیں اور وہ یہ کہ یہ جائز نہیں ہے چاہے سنت متواتر ہو یا مشہور یا اخبار آحاد۔ امام شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں: ''قرآن اپنے ہی جیسے قرآن سے منسوخ ہوسکتا ہے۔'' پھر وہ اس کے لیے ظواہر قرآن سے دلائل لاتے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا: ﴿مَا نَنۡسَخۡ مِنۡ اٰيَةٍ اَوۡ نُنۡسِهَا نَاۡتِ بِخَيۡرٍ مِّنۡهَآ اَوۡ مِثۡلِهَا﴾ (البقرہ: ١٠٦) ''اور ہم کسی آیت کو منسوخ نہیں کرتے، یا اسے بھلاتے نہیں ہیں مگر اس سے بہتر یا اس جیسی آیت لاتے ہیں'' اور اس کا یہ ارشاد: ﴿يَمۡحُوا اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُ وَعِنۡدَهٗۤ اُمُّ الۡكِتٰبِ﴾ (الرعد: ٣٩)

کیونکہ ان آیات کا بظاہر مطلب یہی ہے کہ قرآن کا نسخ صرف قرآن ہی کے ذریعہ ہوسکتا ہے۔ اس کے علاوہ امام شافعی رحمہ اللہ کا کہنا یہ بھی ہے کہ جب کبھی قرآن بذریعہ قرآن منسوخ ہوتا ہے تو ایک سنت ایسی ضرور ہونی چاہیے جو بتائے کہ کون سی آیت ناسخ اور کون سی منسوخ ہے۔

دوسرا مسلک حنفیہ اور مالکیہ کا ہے اور وہ یہ کہ یہ متواتر اور مشہور سنتوں کے ذریعہ جائز اور اخبار آحاد کے ذریعہ ناجائز ہے اس کی مثال حنفیہ نے موزوں پر مسح کی دی ہے اور دوسری یہ کہ قرآن میں والدین اور رشتہ داروں کے لیے وصیت کا حکم دیا گیا ہے لیکن نبی ﷺ کی حدیث: ((لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ)) ''وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں ہے'' نے اسے منسوخ کردیا۔

تیسرا مسلک بعض ظاہریہ کا ہے جس میں ابن حزم رحمہ اللہ شامل ہیں اور ایک روایت میں یہی امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا مسلک ہے اور وہ یہ کہ قرآن کا نسخ اخبار آحاد سے بھی ہو جاتا ہے کیونکہ جب خبر آحاد صحیح قرار پا جائے تو وہ ان کے نزدیک قطعی الدلالت ہو جاتی ہے۔ اس کی مثال میں انہوں نے کئی حدیثیں پیش کی ہیں جن میں

ایک یہ ہے کہ قبا میں لوگ نماز پڑھ رہے تھے کہ ایک آنے والے نے قبلہ کے تبدیل ہونے کی خبر دی تو سب لوگوں نے کعبہ کی طرف اپنا رخ پھرلیا اور نبی ﷺ نے ان پر کوئی نکیر نہیں فرمائی۔ ان کی اس دلیل کا جواب جمہور یہ دیتے ہیں کہ یہ ایک ایسی خبر ہے جس میں بہت سے ایسے قرائن پائے جاتے ہیں جو اس کے سچ ہونے کا واضح طور پر پتہ دیتے ہیں اور یہ محض ایک خبر آحاد نہیں ہے۔

ان تینوں مسالک میں سب سے راجح مسلک جمہور ہی کا نظر آتا ہے۔ موزوں پر مسح اور وارث کے لیے وصیت نہ ہونے کو جو حنفیہ نے قرآن کے متواتر سنت کے ذریعہ منسوخ ہونے پر بطور دلیل پیش کیا ہے، ان میں موضوع نسخ کا نہیں بلکہ تخصیص کا ہے اور تخصیص چونکہ حنفیہ کے نزدیک نسخ ہی کی ایک قسم ہے۔ اس لیے یہ اختلاف محض لفظی قرار پایا۔ واللہ اعلم

رہا متواتر سنت کا متواتر سنت کے ذریعہ، اخبار آحاد کا اخبار آحاد کے ذریعہ اور اخبار آحاد کا متواتر سنت کے ذریعہ منسوخ ہونا تو اس کے جواز میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

رہا متواتر سنت کا اخبار آحاد کے ذریعہ منسوخ ہونا تو اس میں اختلاف اسی طرح کا ہے جس طرح کا قرآن کے اخبار آحاد کے ذریعہ منسوخ ہونے میں ہے اور جمہور اس کے جواز کے قائل نہیں ہیں۔

باب چہارم

احکام شریعت کے ذیلی (کتاب وسنت کے تابع) ماخذ

فصل اوّل:

اجماع

کتاب وسنت کے بعد اسلامی فقہ کا تیسرا ماخذ اجماع ہے اور جمہور علمائے اصول کے نزدیک اپنی قوت اور حجیت میں اس کا مرتبہ باقی تمام ماخذ میں سب سے پہلا ہے۔

اجماع کی تعریف:

علمائے اصول کی اصطلاح میں اجماع سے مراد یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد کسی زمانہ میں امت کے تمام اہل علم کسی عملی مسئلہ کے شرعی حکم پر متفق ہو جائیں۔

اجماع کے واقع ہونے کا امکان:

اوپر اجماع کی جو تعریف کی گئی ہے اس کی رو سے کیا اس کے وقوع پذیر ہونے کا امکان ہے؟ اس بارے میں جمہور فقہا کہتے ہیں کہ یہ ممکن ہے اور عملاً صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں ہو چکا ہے۔ چنانچہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے جن بہت سے احکام پر اجماع کیا، ان میں سے ایک یہ ہے کہ پھوپھی اور بھتیجی یا خالہ اور بھانجی کو بیک وقت نکاح میں نہیں رکھا جا سکتا۔ دوسرا یہ کہ اگر سگے بہن بھائی نہ ہوں تو باپ کی طرف سے ہونے والے بہن بھائیوں کو سگے بہن بھائیوں کی جگہ دی جائے گی۔ تیسرا یہ کہ مسلمان عورت کا نکاح کسی غیر مسلم مرد سے نہیں ہوسکتا اور چوتھا یہ کہ مفتوحہ اراضی کو فاتحین کے درمیان

اس طرح نہیں بانٹ دیا جائے گا جس طرح دوسرے اموال غنائم بانٹ دیے جاتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔

امام شافعی رحمہ اللہ اگرچہ اجماع کے ممکن الوقوع ہونے کے قائل ہیں لیکن وہ عہد صحابہ کے بعد اس کے وقوع کو انتہائی نادر اور مشکل شمار کرتے ہیں۔ کیونکہ جن علماء کا اجماع معتبر ہے وہ مختلف ممالک میں پھیل گئے اور ان کا باہم ملاقات کرنا مشکل ہو گیا۔ علاوہ ازیں ان کے مابین فکر و نظر کا اختلاف بھی ہے اور سب کو معین کرنا اور ان کے اوصاف سے واقف ہونے پر اتفاق کرنا بھی عملاً ایک نہ ہو سکنے والی چیز ہے۔ اس لیے وہ...... امام شافعی رحمہ اللہ ...... واقع اجماع صرف ان جملہ فرائض پر اجماع ہی کو شمار کرتے ہیں جن کا کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔ جیسے پانچوں نمازوں کی فرضیت، ان کی تعداد رکعات، صفات اور اوقات، زکوٰۃ، روزہ اور اس کے حدود اور بعض وہ حالات جن میں اسے چھوڑا جا سکتا ہے، حج اور جہاد کی مشروعیت وغیرہ۔ اپنی کتاب ''الأم'' میں وہ اپنے سے مناظرہ کرنے والے شخص سے کہتے ہیں: ''یہ ہے وہ اجماع جس کے بارے میں اگر تم کہو کہ وہ ہو گیا تو اپنے اردگرد کسی کو، اگر وہ کچھ علم رکھنے والا ہوا، یہ کہتے نہ پاؤ گے کہ یہ اجماع نہیں ہے۔'' [1]

تقریباً یہی رائے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی بھی ہے وہ کہا کرتے تھے ''جو شخص اجماع کا دعویٰ کرتا ہے وہ جھوٹا ہے۔'' [2] اور اسی رائے کو اکثر فقہائے محدثین نے اختیار کیا جیسے ابن حزم، ابن تیمیہ اور شوکانی رحمہم اللہ وغیرہ۔

اجماع کے امکان کا سرے سے انکار صرف شیعہ اور بعض معتزلہ نے کیا ہے، تاہم شیعہ اہل بیت کے اجماع کو تسلیم کرتے اور اسے حجت مانتے ہیں۔ جیسا کہ آگے آئے گا۔

---

[1] کتاب "الام" ج ٤ ص ٨١۔

[2] ارشاد الفحول: ص ٧٣۔

اجماع کے حجت ہونے کے دلائل:

جمہور جو اجماع کی حجیت کے قائل ہیں، اس پر قرآن کی بعض آیات سے استدلال کرتے ہیں، جیسے:

﴿یَاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ۵۹)

"اے ایمان لانے والو! اطاعت کرو اللہ کی اطاعت کرو رسول کی اور اپنے اولی الامر کی۔"

(اگر اس آیت میں اولی الامر سے مراد علماء لیے جائیں جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں)۔

﴿وَ مَنْ یُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَهُ الْهُدٰی وَ یَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰی وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِیْرًا﴾ (النساء: ۱۱۵)

"اور جس شخص نے ہدایت معلوم ہو جانے کے بعد رسول کی نافرمانی کی اور اہل ایمان کے راستہ کے سوا کسی دوسرے راستہ کا اتباع کیا اسے ہم اسی طرف لے جائیں گے جدھر وہ خود گیا اور اسے جہنم میں جھونکیں گے جو بہت بری جائے قرار ہے۔"

﴿وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَی النَّاسِ وَ یَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَیْكُمْ شَهِیْدًا﴾ (البقرہ: ۱۴۳)

"اور اسی طرح ہم نے تمہیں ایک امت وسط بنایا تا کہ تم لوگوں پر گواہ ہو اور رسول تم پر گواہ ہو۔"

اگرچہ یہ تمام آیات...... جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں...... صرف اپنے ظاہری معانی

ہی سے اجماع کی حجیت پر دلالت کرتی ہیں یعنی ان کی یہ دلالت واضح، دوٹوک اور قطعی نہیں ہے۔

جمہور کا استدلال چند مرفوع احادیث سے بھی ہے جن میں سے ایک یہ ہے کہ ''میری امت کسی گمراہی پر مجتمع نہ ہوگی۔ اگر تم اختلاف دیکھو تو سوادِ اعظم کا ساتھ دو۔'' (ابن ماجہ، الفتن، باب السواد الأعظم : ٣٩٥٠ بروایت حضرت انس رضی اللہ عنہ) دوسری یہ ہے کہ ''تین چیزیں ایسی ہیں جن کی بدولت مسلمان کا دل اپنے اندر کینہ نہیں رکھتا: اللہ کے لیے اخلاص عمل۔ اولی الامر سے خیر خواہی اور مسلمانوں کی جماعت سے لگے رہنا'' (بزار اور ابن ماجہ، باب من بلغ علمًا رقم: ٢٣٠ بروایت حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ) تیسری یہ کہ ''جو شخص (اکثریت سے) الگ ہوا وہ آگ میں بھی الگ رہا۔'' (ترمذی، باب ما جاء فی لزوم الجماعة : ٢١٦٧ بروایت حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ) چوتھی یہ کہ ''میری اِمت کا ایک گروہ حق پر قائم رہے گا، جو ان کی مدد نہیں کرے گا وہ انہیں کوئی نقصان نہیں پہنچا سکے گا یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ کا فیصلہ آجائے۔''[1] پانچویں یہ کہ ''جس کو جنت کا بھرپور حصہ مطلوب ہو، اسے چاہیے کہ جماعت سے لگا رہے کیونکہ شیطان تنہا کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ دو کے ساتھ زیادہ دور ہوتا ہے۔'' (ترمذی، باب ما جاء فی لزوم الجماعة: ٢١٦٥ بروایت حضرت عمر رضی اللہ عنہ) امام شافعی رحمہ اللہ نے اسی آخری حدیث سے اجماع کی حجیت پر استدلال کیا ہے۔

اگرچہ ان احادیث میں اکثر کی اسناد پر کلام کیا گیا ہے اور اپنے مطلوب پر ان کی دلالت بھی ظنی قسم کی ہے۔

---

[1] بخاری، کتاب الاعتصام بالکتاب والسنة، باب قول النبیؐ : لا تزال طائفة، رقم: ٧٣١١ و مسلم: ٤٩٥١ بروایت حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ)

اجماع کی سند:

اجماع کی بسند کیا چیز ہو کہ اسے معتبر مانا جا سکے؟ اس بارے میں جمہور کا کہنا یہ ہے کہ اجماع کے لیے کسی نص (کوئی قرآنی آیت یا حدیث نبوی) یا قیاس پر مبنی ہونا ضروری ہے (بعض فقہاء کہتے، ہیں کہ وہ اس قیاس پر مبنی ہو سکتا ہے جس کی علت کا ذکر نص میں ہوا ہو اور اکثر فقہا یہ شرط نہیں لگاتے) کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے جن مسائل پر اجماع کیا، ان میں وہ ہمیشہ کسی سند کو تلاش کرتے تھے جس پر اپنی رائے کی بنیاد رکھیں۔ دادی کی میراث کے مسئلہ میں انہوں نے حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی روایت پر اعتماد کیا اور پھوپھی اور بھتیجی یا خالہ اور بھانجی کو بیک وقت نکاح میں رکھنے کی حرمت پر انہوں نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت پر اعتماد کیا۔

ابن حزم رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام" میں اس چیز پر متعدد مضبوط دلائل کا ذکر کیا ہے کہ اجماع کی سند صرف نص ہو سکتا ہے اور قیاس کو اس کی سند قرار دینے والوں پر سخت گرفت کی ہے چاہے اس کی علت کا نص میں ذکر ہی کیوں نہ ہو۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے جن مسائل میں قیاس کو اپنے اجماع کی سند بنایا جیسے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت پر ان کا اجماع یا مرتدین سے قتال پر ان کا اجماع یا دواوین قائم کرنے پر ان کا اجماع، تو ان کے بارے میں ابن حزم رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ان میں ان کا اجماع کسی شرعی مسئلہ کے بارے میں نہ تھا بلکہ ایک عملی معاملہ کی تنفید کے بارے میں تھا وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ خود قیاس کی اپنی حجیت پر سب کا اتفاق نہیں ہے تو وہ اجماع کی بنیاد کیسے بن جائے گا؟ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنے فتاویٰ کے مجموعہ میں جن مقامات پر اجماع سے بحث کی ہے، وہاں ان کی بھی تقریباً یہی رائے معلوم ہوتی ہے۔

حنفیہ کے بعض مشائخ کے نزدیک الہام و توفیق کو بھی اجماع کی سند بنایا جا سکتا

ہے۔ [1] یہ ایک نہایت خطرناک رجحان ہے جو اسلام کے ڈھانے اور مسلمانوں میں بدعات کے پھیلانے کا موجب بن سکتا ہے، جب بچے اسی پر جوان ہوں اور بڑے اسی پر بوڑھے ہوں اور سمجھیں کہ یہ تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے الہام ہے۔

اجماع کی دو قسمیں:

وقوع پذیر ہونے کے لحاظ سے اس کی دو قسمیں ہیں:

ایک اجماع صریح: ...... اس سے مراد یہ ہے کہ وہ تمام علماء جن کا اجتہاد معتبر ہے کسی مسئلہ پر اس طرح متفق ہوں کہ ان میں سے ہر ایک اپنے قول یا فعل کے ذریعہ اپنی رائے کا اظہار کرے۔ اسی کی تفسیر امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے قول سے کی ہے۔ "کسی چیز کو مجمع علیہ تم بلکہ ہر شخص اسی وقت کہتا ہے جب ہر عالم جس سے تم ملو، اسی کے مطابق تم سے بات کرے۔"

جمہور فقہاء جو اس کو ممکن الوقوع مانتے ہیں، ان سب کا اتفاق ہے کہ کتاب وسنت کے بعد یہی قطعی حجت ہے جس کا انکار کرنے والے کو اسی طرح کافر قرار دیا جائے گا جیسے کتاب وسنت کا انکار کرنے والے کو۔

دوسرا اجماع سکوتی: ...... اس سے مراد یہ ہے کہ ایک یا چند اہل اجتہاد علماء کسی مسئلہ میں شرعی حکم بیان کریں، اس کی ان کے زمانہ میں شہرت ہو جائے، پھر بھی دوسرے اہل اجتہاد علماء اس پر کوئی اعتراض نہ کریں۔ یہ اجماع اکثر حنفی علماء کے نزدیک حجت ہے لیکن اپنی قوت میں وہ اجماع صریح کی بہ نسبت کم تر ہے اس لیے وہ کہتے ہیں کہ اس کا انکار کرنے والے کو کافر قرار نہیں دیا جائے گا، بعض کہتے ہیں کہ وہ حجت تو ہے لیکن اجماع نہیں ہے۔ مالکیہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اجماع نہیں ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ حجت ہے لیکن وہ اسے اجماع نہیں کہتے بلکہ اگر کسی مسئلہ میں یہ

[1] ملاحظہ ہو: کشف الاسرار فی شرح المنار ج ۲ ص ۱۹۲۔

واقع ہو تو کہتے ہیں ''اس میں مجھے کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔'' کیونکہ اس میں علماء کا اتفاق غیر یقینی ہے۔ امام تیمیہ رحمہ اللہ اسے اقراری یا استقرائی کا نام دیتے ہیں۔ ❶

روایت یا نقل کے لحاظ سے وہ سنت کی مانند ہے۔ اگر اس کا ذریعہ نقل قولاً یا فعلاً کوئی متواتر روایت ہے تو وہ قطعی ہے اور اگر اس کا ذریعہ نقل کوئی خبر آحاد ہے تو وہ ظنی ہے۔ ❷

کن لوگوں کا اجماع معتبر ہے؟

بلاشبہ اجماع وہی معتبر ہے جو مجتہد علماء نے کیا ہو۔ لیکن اگر وہ اپنی بدعت کی طرف دینے والے خارجی یا رافضی ہوں تو جمہور کے نزدیک وہ ان لوگوں میں شامل نہ ہوں گے جن کا اجماع معتبر ہے۔

بعض فقہاء کا کہنا یہ ہے کہ اجماع کے منعقد ہونے کی شرط یہ ہے کہ اجماع کرنے والے سب لوگ گزر جائیں یعنی وفات پا جائیں، لیکن صحیح بات یہ ہے اور یہی اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ یہ کوئی شرط نہیں ہے۔

کیا اجماع کتاب وسنت کے کسی نص کو منسوخ کر سکتا ہے؟

حالانکہ اس چیز کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اجماع کا وجود ہی عہد و رسالت کے بعد ہوا ہے، اس کا مرتبہ کتاب وسنت کے بعد ہے اور نسخ بھی عہد رسالت ہی میں ہو سکتا ہے لیکن امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنے فتاویٰ میں ایک گروہ کی طرف اشارہ کیا ہے جیسے بعض حنفی اور مالکی اہل کلام اور فقہاء جیسے عیسیٰ بن ابان وغیرہ جو کہتے ہیں کہ اجماع سے کتاب وسنت منسوخ ہو سکتے ہیں۔ پھر امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''ہم ان حضرات کی بات کی یہ تاویل کیا کرتے تھے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ

---

❶ مجموعہ فتاویٰ ابن تیمیہ رحمہ اللہ: ج ۱۹ ص ۲۶۸۔

❷ شرح المنار: ج ۲ ص ۱۹۲۔

اجماع سے کسی ناسخ نص کا پتہ چلتا ہے لیکن بعض لوگوں نے ہمیں بتایا کہ یہ لوگ خود اجماع کو ناسخ مانتے ہیں۔ اگر ان کی مراد واقعی یہ ہے تو یہ ایک ایسا قول ہے جس سے مسلمانوں کے لیے جائز قرار پاتا ہے کہ وہ اپنے نبی ﷺ کے بعد اپنے دین میں جو چاہیں تبدیلی کر لیں جیسا کہ نصاریٰ یہ کہتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے ان کے علماء کے لیے جائز قرار دیا ہے کہ جس چیز کے حرام ٹھہرانے میں وہ کوئی مصلحت سمجھیں، اسے حرام قرار دے دیں اور جس چیز کے حلال ہونے میں وہ کوئی مصلحت دیکھیں، اسے حلال قرار دے لیں، لیکن اسلام میں ایسا نہیں ہو سکتا اور نہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اسے اپنے لیے جائز سمجھتے تھے۔'' [1]

اگر صحابہ یا بعد کے علماء کے کسی مسئلہ میں دو قول ہوں تو کیا بعد والوں کے لیے ان میں سے کسی ایک قول پر اجماع کرنا جائز ہے؟

اسے بعض حنفی اور شافعی علماء نے جائز قرار دیا ہے لیکن امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور بہت سے شافعی علماء نے اس سے سختی کے ساتھ منع کیا ہے۔ [2] اور فتاویٰ میں امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بھی منع کرنے والوں کے ساتھ ہیں۔ کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اگر کسی مسئلہ میں اختلاف کیا اور اس میں اس کے دو قول ہو گئے تو ان کا وہ اختلاف باقی ہے اور بعد والوں کا اجماع اسے رفع نہیں کر سکتا اور وہ اس طرح کہ بعد والوں کا ان دو میں سے کسی ایک قول پر اجماع انتہائی مشکل ہے۔ کیونکہ اجماع کے وقت ممکن ہے کوئی عالم ایسا پایا جائے جو اس کی مخالفت کرے اور وہ دوسرے قول کا حامی ہو۔ [3]

---

[1] اصول الفقه وابن تیمیه؛ ص: ۳۲۸۔ [2] الاحکام للآمدی ج ۱ ص: ۲۷۵۔

[3] ڈاکٹر صالح آل منصور کی کتاب ابن تیمیه واصول الفقه، ص: ۳۳۳۔

کیا ایک اجماع کے بعد دوسرا اجماع ہو سکتا ہے؟

جمہور کی رائے کے مطابق یہ نہیں ہو سکتا کیونکہ اس سے پہلے اجماع کی مخالفت ہوگی جو اپنی جگہ حجت ہے اور اس کی خلاف ورزی نہیں کی جا سکتی کجا یہ کہ سب اس کی خلاف ورزی پر اجماع کر لیں۔ [1]

اجماع اہل مدینہ:

امام مالک رحمہ اللہ کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ اہل مدینہ کے اجماع کو حجت مانتے تھے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اہل مدینہ کے اجماع کے چار مراتب ہیں:

پہلا مرتبہ یہ کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے منقول چلا آ رہا ہو جیسے صاع اور مد کی مقدار اور سبزیوں پر کسی زکوٰۃ کا نہ ہونا، اس کے حجت ہونے پر امام مالک رحمہ اللہ اور دوسرے تمام علماء کا اتفاق ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ جب مدینہ آئے اور امام مالک رحمہ اللہ سے ان کی اس مسئلہ پر بحث ہوئی تو انہوں نے اعتراف کرتے ہوئے امام مالک رحمہ اللہ سے کہا "اے ابوعبداللہ! مین آپ کے قول کی طرف رجوع کرتا ہوں اور میں نے جو کچھ دیکھا ہے، اسے میرے صاحب (یعنی میرے استاد امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ) بھی دیکھ لیتے تو وہ بھی اس طرح رجوع کر لیتے جیسے میں نے رجوع کیا ہے۔" یہ مشہور واقعہ ہے جس کا ذکر حدیث وفقہ کی کتابوں میں ملتا ہے۔ دوسرا مرتبہ یہ کہ وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت سے پہلے کے زمانہ سے منقول چلا آ رہا ہو۔ امام مالک رحمہ اللہ کے مذہب میں یہ حجت ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ بھی اس کے قائل ہیں اور بظاہر یہی امام احمد رحمہ اللہ کا بھی مذہب ہے۔

تیسرا مرتبہ یہ کہ جب کسی مسئلہ میں دو حدیثیں یا دو قیاس متعارض ہوں اور یہ پتہ نہ چل رہا ہو کہ ان میں سے کس کو دوسرے پر ترجیح دی جائے جب کہ ان میں سے ایک پر

[1] ابوزہرہ کی کتاب اصول الفقہ، ص: ۲۱۱۔

اہل مدینہ عمل کر رہے ہوں، تو امام مالک رحمہ اللہ، شافعی رحمہ اللہ اور (ایک روایت میں) امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ جس حدیث یا قیاس کی تائید اہل مدینہ کے عمل سے ہوتی ہو اسے ترجیح دی جائے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور (ایک روایت میں امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ اسے ترجیح نہ دی جائے۔

چوتھا مرتبہ اہل مدینہ کے متاخر عمل کا ہے۔ یہ نہ صرف امام ابوحنیفہ، شافعی اور احمد بن حنبل رحمہم اللہ کے مذہب میں حجت نہیں ہے بلکہ خود محقق مالکی علماء بھی اس کے قائل نہیں ہیں جیسے قاضی عبدالوہاب اور ابوالولید الباجی۔ ان علماء نے وضاحت کی ہے کہ خود امام مالک رحمہ اللہ اسے ایسی حجت نہیں مانتے تھے جس کا اتباع کرنا تمام مسلمانوں کے لیے واجب ہو۔ اگر امام مالک رحمہ اللہ کی نگاہ میں اس کی یہ حیثیت ہوتی تو جب خلیفہ ہارون الرشید نے ان سے چاہا کہ تمام مسلمانوں کو ''موطأ'' پر عمل کرنے کے لیے کہا جائے تو وہ اس کی بات مان لیتے، لیکن انہوں نے اسے نہ مانا اور کہا: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ مختلف شہروں میں پھیل گئے میں نے تو صرف اپنے شہر والوں کا علم یکجا کیا ہے۔'' اوکما قال۔ اس متاخر عمل کو حجت صرف بعض مقلد قسم کے مالکی علماء ہی مانتے ہیں۔ [1]

علاوہ بریں مدینہ منورہ کو دوسرے شہروں جیسے کوفہ، بصرہ، شام، مصر وغیرہ پر جو فضیلت حاصل ہوتی ہے اس کا کون انکار کر سکتا ہے؟ اسی لیے کوفہ کے سوا باقی تمام شہروں کے لوگ اہل مدینہ کے علم کے سامنے سرنگوں رہا کرتے تھے اور کبھی علم میں اپنے آپ کو ان کا ہم پلہ نہ سمجھتے تھے۔ اس کی وجہ مدینہ میں رہ جانے والے وہ صحابہ تھے جن کا شمار علمی لحاظ سے بہترین صحابہ میں ہوتا تھا، کیونکہ فتنہ (حضرت علی رضی اللہ عنہ اور معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ کی خانہ جنگی) کے بعد وہاں سے اگر کوئی صحابی نکلا تو اس سے بہتر کوئی دوسرا صحابی وہاں مقیم رہا اور اسی لیے امام بخاری رحمہ اللہ اپنی کتاب کے ہر باب کی ابتداء

[1] تلخیص از اصول الفقه وابن تیمیه، ص: ۳۴٤_۳۵۳_

امام مالک رحمہ اللہ کی حدیث سے کرتے تھے۔ [1]

بعض دوسرے اجماع:

بعض علماء کا کہنا ہے کہ خلفائے راشدین کے اتفاق سے اجماع منعقد ہو جاتا ہے۔ بعض کہتے ہیں اہل حرمین کے اتفاق سے اجماع منعقد ہو جاتا ہے اور شیعہ کا کہنا یہ ہے کہ اہل بیت کے اتفاق سے اجماع منعقد ہو جاتا ہے، لیکن حقیقت جس کے قائل جمہور اہل علم ہیں، وہ یہ ہے کہ ان میں سے کسی کے اتفاق سے اجماع منعقد نہیں ہوتا کیونکہ یہ سب امت کا ایک جز ہیں اور اجماع تمام کے تمام اہل علم کے اتفاق سے منعقد ہوتا ہے۔

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ رحمہ اللہ، ج ۲۰ ص: ۳۱۲۔۳۲۰۔

فصل دوم:

اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم

کسی شرعی مسئلہ میں اگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا صریح یا سکوتی اجماع نہ ہو اور اس میں کسی ایک صحابی یا ایک سے زائد صحابہ کا کوئی قول پایا جائے تو وہ کتاب وسنت اور اجماع کے بعد فقہ اسلامی کا سب سے بڑا ماخذ اور حجت ہے یعنی اس کا اتباع اور اسے قیاس پر مقدم رکھنا ضروری ہے، چاہے اس کی نوعیت یہ ہو کہ اس کا ادراک رائے اور اجتہاد سے نہ ہوتا ہو کیونکہ ایسی صورت میں وہ سنت کے بیان ہی ایک قسم ہوگا اور چاہے اس کی بنیاد رائے اور اجتہاد پر ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وَ السّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَ الْاَنْصَارِ وَ الَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوْا عَنْهُ﴾ (التوبة: ١٠٠)

''وہ مہاجر وانصار جنہوں نے سب سے پہلے دعوت حق پر لبیک کہنے میں سبقت کی، نیز وہ جو بعد میں راستبازی کے ساتھ ان کے پیچھے آئے اللہ ان سے راضی ہوا اور وہ اس سے راضی ہوئے۔''

جمہور علماء یہی کہتے ہیں کیونکہ صحابہ کرام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھی اور آپ کے قریب ترین لوگ تھے جنہوں نے آپ کا مشاہدہ کیا، آپ سے رسالت سے متعلق تمام چیزیں اخذ کیں اور آپ کی زبان مبارک سے شریعت کا بیان سنا۔ ان کی آراء میں اس چیز کا احتمال تھا کہ وہ سنت ہوں یا کم از کم سنت سے ماخوذ ہوں، اس لیے احتیاط کا تقاضا ہے کہ ہم ان کی آراء کو اپنی آراء پر مقدم کریں چاہے ان کی بنیاد رائے اور اجتہاد ہی پر کیوں نہ ہو۔ البتہ ان میں سے اگر کسی کا قول کتاب وسنت کے کسی نص کے خلاف

پڑتا ہو تو نص کو اس پر مقدم کرنا ناگریز ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس صحابی کو وہ نص نہ ملا ہو یا مسئلہ بیان کرتے وقت وہ اس کے ذہن میں نہ آیا ہو۔ اس کا تقاضا یہ بھی ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں صحابہ کے ایک سے زائد اقوال پائے جائیں تو ان ہی میں سے ایک قول کو اس کی دلیل دیکھ کر اختیار کیا جائے کیونکہ ان کی مجموعی آراء سے نکلنا جمہور علماء کی نگاہ میں ان کے خلاف ایک قسم کا عدم اعتماد ہے۔ ائمہ اربعہ رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ وہ صحابہ کرام کے اقوال کی جستجو کرتے، انہیں حجت تسلیم کرتے اور کسی حال میں ان کے دائرہ سے باہر نہ جاتے تھے۔ اس پر بھی ان سب کا اتفاق ہے کہ ایک صحابی کا قول کسی دوسرے صحابی کے لیے حجت نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کہتے ہیں: ''اگر اللہ کی کتاب اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں مجھے کوئی چیز نہیں ملتی تو میں صحابہ کے قول کو اختیار کر لیتا ہوں ان میں سے جس کا قول چاہوں لوں اور جس کا چاہوں چھوڑ دوں لیکن میں ان کے قول سے نکل کر کسی دوسرے کا قول اختیار نہیں کرتا اور جب معاملہ ابراہیم (نخعی، شعبی، ابن سیرین، حسن بصری، عطاء اور سعید بن مسیب رحمہم اللہ تک پہنچتا ہے (اور انہوں نے کچھ دوسرے نام بھی لیے) تو وہ بھی اجتہاد کرنے والے لوگ تھے، اس لیے ان کی طرح میں بھی اجتہاد کرتا ہوں۔'' [1]

امام مالک رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''موطأ'' میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بہت سے فتاویٰ نقل کیے ہیں اور بہت سے احکام میں ان ہی پر اعتماد کیا ہے بلکہ وہ ان کے فتاویٰ کو ایک طرح سے سنت ہی کا بیان سمجھتے ہیں یہاں تک کہ بعض اوقات وہ ان کے ہوتے ہوئے بعض منقول روایات کو چھوڑ دیتے ہیں اور یہی ان باتوں میں سے ایک بات ہے جن میں امام شافعی رحمہ اللہ نے (اپنے محبوب ترین استاد) امام مالک رحمہ اللہ سے اختلاف

[1] شیخ ابوزہرہ کی کتاب ابو حنیفہ، ص: ۳۰۹۔

کیا۔ مصر کے امام لیث بن سعد رحمہ اللہ کو امام مالک رحمہ اللہ نے جو خط لکھا، اس میں انہوں نے تصریح کی کہ صحابہ کے قول کو کسی شرط یا قید کے بغیر اختیار کرنا ضروری ہے۔ ❶

امام شافعی رحمہ اللہ اپنی کتاب ''الرسالۃ'' میں لکھتے ہیں:

''اگر مجھے کتاب وسنت یا اجماع یا اس کے ہم معنی کسی دوسری چیز میں جو حکم لگانے والی ہو یا اس کے ساتھ قیاس ہو، کوئی چیز نہیں ملتی تو میرا مسلک صحابہ میں سے کسی کے قول کو اختیار کر لینا ہے۔'' ❷

اپنی کتاب ''الام'' میں وہ لکھتے ہیں:

''اگر وہ (یعنی کسی مسئلہ کا شرعی حکم) کتاب وسنت میں نہ ہو تو ہم صحابہ کے اقوال یا ان میں سے کسی ایک قول کی طرف ہو جاتے ہیں۔'' ❸

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کہتے ہیں:

''میں نے ہر مسئلہ میں جواب یا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی حدیث سے دیا ہے جہاں تک اسے حاصل کرنا میرے بس میں تھا، یا صحابہ رضی اللہ عنہم یا تابعین کے کسی قول سے۔ اگر مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث مل گئی تو میں ہرگز اس سے ہٹ کر کسی اور چیز کی طرف نہیں گیا اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث نہیں مل سکی تو خلفاء اربعہ راشدین کی طرف آیا ہوں۔ اگر ان سے کوئی قول نہیں مل سکا تو دوسرے بڑے صحابہ کی طرف آیا ہوں اور جب ان سے بھی کوئی قول نہیں مل سکا تو تابعین اور تبع تابعین کی طرف آیا ہوں۔'' ❹

---

❶ شیخ ابوزہرہ کی کتاب مالک رحمہ اللہ، ص: ۲۵۹۔ ۲۷۰ سے تلخیص۔

❷ الرسالہ، ص: ۵۹۸۔

❸ اصول الفقہ، لابی زھرۃ، ص: ۲۱۵۔

❹ اصول الفقہ وابن تیمیہ، ص: ۳۵۶۔

حنفی علماء میں سے ابوالحسن رحمہ اللہ ، کرخی رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ صحابی کی تقلید اس وقت واجب نہیں ہے (یعنی اس کا قول حجت نہیں ہے) جب اس کے قول میں رائے اور اجتہاد کی گنجائش ہو۔ انہوں نے یہی مذہب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب کی طرف منسوب کیا ہے کیونکہ انہوں نے بہت سے فروعی مسائل میں بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال کے خلاف فتویٰ دیا ہے۔ کرخی رحمہ اللہ کے اس مسلک کی تائید فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ نے بھی کی ہے۔ دوسری طرف حنفی علماء ہی میں سے ابوسعید بردعی رحمہ اللہ ...... جو کرخی رحمہ اللہ کے ہم عصر تھے ...... کا مسلک یہ ہے کہ صحابی کا قول حجت ہے کیونکہ اسی کی تصریح خود امام رحمہ اللہ نے کی ہے۔ اس مسلک میں ابوسعید بردعی رحمہ اللہ کی تائید علمائے احناف میں سے ابوبکر جصاص رحمہ اللہ اور شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ نے کی ہے۔ [1]

شیخ ابوزہرہ رحمہ اللہ نے امام حنیفہ رحمہ اللہ سے متعلق اپنی کتاب میں کرخی رحمہ اللہ کے مسلک کی امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی طرف نسبت کو غلط ثابت کیا ہے کیونکہ اس نسبت کو ثابت کرنے کے لیے یہ بھی ضروری تھا کہ یہ ثابت کیا جائے کہ امام رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب رحمہم اللہ نے جب بعض صحابہ کے اقوال کے خلاف فتویٰ دیا تو انہیں ان صحابہ کے ان اقوال کا پتہ تھا اور اس کے باوجود انہوں نے اس کے خلاف فتویٰ دیا۔ اغلب یہ ہے کہ انہیں ان کا پتہ نہ تھا، اگر پتہ ہوتا تو وہ ہرگز ان کے خلاف فتویٰ نہ دیتے کیونکہ یہ ثابت ہے کہ انہوں نے بہت سے دوسرے فقہی مسائل میں اپنی آراء کو اس وقت فوراً چھوڑ دیا جب انہیں ان مسائل میں کسی صحابی کے قول کا پتہ چلا۔ اسی طرح اصول فقہ سے متعلق شافعیہ کی اکثر کتابوں میں امام شافعی رحمہ اللہ کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ وہ اپنے قدیم مذہب میں تو صحابہ کے اقوال کو لیتے تھے لیکن اپنے جدید مذہب میں وہ ایسا نہیں کرتے تھے۔ امام ابن قیم رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''اعلام الموقعین'' میں

---

[1] دیکھئے: اصول سرخسی، ج ۲ ص: ۱۰۵۔۱۱۳۔

شافعی علماء کے اس دعویٰ کو غلط ثابت کرتے ہوئے بتایا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قدیم اور جدید ایک ہی مذہب تھا اور وہ تھا صحابہ کرام کے قول کو اختیار کرنا، اور اسی پر امام شافعی رحمہ اللہ کے وہ اقوال دلالت کرتے ہیں۔ جو اوپر ہم نے ''الرسالۃ'' اور ''الام'' سے نقل کیے ہیں اور یہ دونوں کتابیں امام شافعی رحمہ اللہ کے بالکل آخری زمانہ کی تصنیف ہیں۔ تاہم اس چیز کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ وہ صحابی کے قول کو حجت تسلیم کرنے کے لے یہ بھی ضروری سمجھتے تھے کہ قیاس سے اس کی تائید ہوتی ہو جیسا کہ ''الرسالۃ'' میں ان کے قول سے اس کا پتہ چلتا ہے۔ ابن حزم رحمہ اللہ نے صحابہ کے اقوال کو اس صورت میں حجت ماننے سے سختی کے ساتھ انکار کیا ہے۔ جب اس کی بنیاد رائے اور اجتہاد ہو کیونکہ یہ تقلید ہے اور تقلید چاہے کسی زندہ کی ہو یا مردہ کی کسی طرح جائز نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ آخر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بشر ہی تو تھے۔ اس رائے میں ابن حزم رحمہ اللہ کی تائید شوکانی رحمہ اللہ نے بھی کی ہے تاہم یہ دونوں...... ابن حزم رحمہ اللہ اور شوکانی...... صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی فضیلت کے منکر نہیں ہیں اور ان کی کتابیں ان کے اقوال سے بھری ہوئی ہیں، لیکن اس لحاظ سے نہیں کہ وہ حجت ہیں بلکہ اس لحاظ سے کہ اپنی آراء میں ان سے تائید و تقویت حاصل کی جائے اور ائمہ اربعہ کے متبعین میں سے اپنے مخالفین پر اتمام حجت کیا جائے تو صحابہ کے اقوال کو حجت مانتے ہیں۔

ان دونوں حضرات کی رائے اپنے منفرد ہونے کی وجہ سے اگرچہ عجیب دکھائی دیتی ہے لیکن اگر خالص اصولی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اس کی دلیل بڑی مضبوط ہے کیونکہ اقوال صحابہ کے حجت ہونے پر قرآن یا سنت سے کوئی دلیل نہیں ملتی، شاید امام بخاری رحمہ اللہ اور دوسرے محدثین نے اپنی کتابوں میں صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین کے اقوال سے جو استدلال کیا ہے، اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ انہیں حجت مانتے تھے بلکہ یہ استدلال انہوں نے صحابہ و تابعین کی تعظیم کے طور پر کیا ہے کیونکہ انہیں اختیار کرنا قیاس

یا بعد والوں کی آراء سے بہتر ہے۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ ان کو اپنے مسلک کی تائید پر پیش کرتے تھے، واللہ اعلم۔

یہاں تک بحث کا تعلق صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال سے تھا۔ تابعین کے اقوال ائمہ اربعہ اور دوسرے ائمہ کے نزدیک حجت نہیں ہیں جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اپنی کتاب میں اس عبارت میں جس کا ہم نے شروع میں تذکرہ کیا ہے، اس کی صراحت کر دی ہے، تاہم یہ تمام ائمہ انہیں اختیار کرتے اور انہیں اپنی آراء پر مقدم رکھتے ہیں جیسے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ بسا اوقات ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کے اقوال کو اختیار کرتے ہیں، امام مالک، سعید بن مسیّب، قاسم بن محمد بن ابی بکر اور زید بن اسلم کے اقوال کو اور امام شافعی عطار کے اقوال کو، امام احمد تو سعید بن مسیّب رحمہم اللہ اور دوسرے تابعین کے اقوال کو اس کثرت سے اختیار کرتے ہیں کہ یوں لگتا ہے کہ شاید وہ انہیں حجت مانتے ہیں۔ اس کی وجہ ان کی طبیعت میں پائی جانے والی سخت احتیاط تھی یا رائے اور اجتہاد سے فتویٰ دینے کی ذمہ داری سے جہاں تک ممکن ہو، فرار۔

فصل سوم:

قیاس

قیاس کی تعریف:

لغت میں قیاس کے معنی ناپنے اور اندازہ کرنے کے ہیں اور اصطلاح میں اس سے مراد یہ ہے کہ کسی ایسی چیز کو جس کا حکم کتاب وسنت سے معلوم نہیں ہے، کسی ایسی چیز کے ساتھ رکھ کر اس کا حکم معلوم کیا جائے جس کے حکم کا کتاب یا سنت میں ذکر ہوا ہو جب کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مشترک علت پائی جائے، جیسے نبیذ کا شراب (خمر) پر قیاس کرنا، کیونکہ کتاب وسنت سے شراب کا حکم...... یہ کہ وہ حرام ہے...... معلوم ہے اور اس حکم کی علت یہ ہے کہ وہ نشہ دیتی ہے، چونکہ یہ علت نبیذ میں بھی پائی جاتی ہے تو اس کو اس حکم یعنی حرام ہونے میں اسی کے ساتھ شامل کر دیا گیا۔

قیاس کی حجیت اور اس کے دلائل:

جہاں کتاب وسنت کا نہ کوئی نص ہو، نہ اجماع اور نہ کسی صحابی کا قول، وہاں قیاس کو اختیار کرنا اور اسے حجت ماننا جمہور صحابہ، تابعین، ائمہ اربعہ اور دوسرے فقہاء کا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے جنھوں نے سب سے پہلے اس پر بحث کی اور اس کے قواعد وضوابط بیان کیے، اس کا شمار اجتہاد کے ہم معنی لفظ کے طور پر کیا ہے۔

جمہور علماء نے قیاس کی حجیت پر قرآن، سنت، آثار صحابہ اور عقلی منطق سے استدلال کیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ

اِنۡ كُنۡتُمۡ تُؤۡمِنُوۡنَ بِاللّٰهِ وَ الۡيَوۡمِ الۡاٰخِرِ﴾ (النساء: ٥٩)

''اے وہ لوگو جو ایمان لائے ہو! اطاعت کرو اللہ کی، اطاعت کرو رسول کی اور اپنے میں سے صاحب امر لوگوں کی۔ پھر اگر کسی چیز میں تم باہم جھگڑ بیٹھو تو اسے (فیصلہ کے لیے) اللہ اور رسول کی طرف پھر دو، اگر تم اللہ اور یوم آخر پر ایمان رکھتے ہو۔''

اس آیت میں استدلال کا پہلو یہ ہے کہ اللہ ورسول کی طرف کسی چیز کو پھیرنا اسی وقت ممکن ہے جب کہ یہ معلوم ہو کہ اللہ ورسول کا اپنے احکام سے اصل مقصود کیا ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب ان احکام میں پائی جانے والی علتوں کو معلوم کیا جائے اور اسی کا نام قیاس ہے۔

دوسری آیت میں ہے:

﴿فَاعۡتَبِرُوۡا يٰۤاُولِى الۡاَبۡصَارِ﴾ (الحشر: ٢)

''اے بصیرت رکھنے والو! عبرت حاصل کرو۔''

یہاں ''فَاعۡتَبِرُوۡا'' (عبرت حاصل کرو) کا مطلب یہی ہے کہ اپنے آپ کو ان لوگوں پر قیاس کرو جن پر اللہ کا عذاب نازل ہوا کیونکہ تم بھی ان ہی جیسے انسان ہو اس لیے اگر تم بھی وہی کام کرو گے جو انہوں نے کیے تو تم پر بھی اللہ کا عذاب آ سکتا ہے۔

تیسری آیت میں ہے:

﴿قُلۡ يُحۡيِيۡهَا الَّذِىۡۤ اَنۡشَاَهَاۤ اَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (یس: ٧٩)

''کہہ دیجیے کہ انہیں وہی زندہ کرے گا جس نے انہیں پہلی مرتبہ پیدا کیا۔''

یہ بات ان لوگوں کے جواب میں کہی گئی جو کہتے تھے کہ جب انسان کی ہڈیاں گل سڑ جائیں گی تو انہیں کون زندہ کر سکے گا؟ اس آیت میں استدلال یوں ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے انسان کے دوبارہ زندہ کیے جانے کو اس کے پہلی مرتبہ پیدا کیے جانے پر

قیاس فرمایا۔

حدیث میں ہے کہ قبیلہ خثعم کی ایک عورت نے عرض کیا: ''اے اللہ کے رسول میرے باپ کو فریضہ حج نے اس حال میں لیا ہے کہ وہ بوڑھا اور مستقل طور پر معذور ہو چکا ہے اور حج نہیں کر سکتا، کیا اگر میں اس کی طرف سے حج کروں تو اس سے اس کو کوئی فائدہ ہوگا؟ فرمایا: ''یہ بتاؤ اگر تمہارے باپ کے ذمہ کوئی قرضہ ہوتا اور تم اسے ادا کر دیتیں تو اسے کوئی فائدہ ہوتا؟ اس نے کہا: ''جی ہاں'' فرمایا: تو اللہ کا قرض اس کا زیادہ حقدار ہے کہ اسے ادا کیا جائے۔ (بخاری، مسلم، ابوداؤد وغیرہ) [1]

ایک دوسری حدیث میں ہے کہ ایک آدمی کی بیوی نے سیاہ رنگ کا بچہ جنا۔ اس نے اسے اپنانے سے انکار کیا۔ رسول اللہ ﷺ نے اسے فرمایا: ''کیا تمہارے پاس اونٹ ہیں؟ اس نے کہا: ''جی ہیں۔'' آپ نے دریافت فرمایا ''ان کا کیا رنگ ہے؟'' اس نے کہا: سرخ، فرمایا: کیا ان میں کوئی بھورے رنگ کا بھی ہے؟ اس نے کہا: جی، فرمایا: تو وہ کہاں سے آیا؟ اس نے کہا: ''شاید یہ کوئی رگ ابھری ہے، فرمایا: اور یہ بھی شاید کوئی رگ ابھری ہے۔'' [2]

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت کو نماز میں ان کی امامت پر قیاس کیا۔ شراب پینے پر حد کو قذف کی حد پر قیاس کیا۔ نکاح و طلاق میں غلام کو لونڈی پر قیاس کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو جو خط لکھا، اس میں وہ کہتے ہیں: ''پھر اگر کوئی آپ کو ایسا معاملہ درپیش آئے جس کا حکم آپ کو قرآن اور سنت میں نہ ملے، تو اسے سمجھنے کی کوشش کریں پھر معاملات کو ایک دوسرے پر

---

[1] بخاری، الحج، باب وجوب الحج و فضله، رقم: ١٣١٣۔ مسلم، رقم: ١٣٣٤۔ ابوداؤد: ٩ ١٨۔

[2] بخاری۔ مسلم، اللعان، رقم: ١٥٠٠۔ ابو داؤد، باب اذا شك في الولد، رقم: ٢٢٦٠.

قیاس کریں اور ایک جیسے معاملات کو پہچانیں۔ پھر اپنی رائے کے مطابق جسے اللہ کے ہاں سب سے زیادہ پسندیدہ اور حق سے قریب تر پائیں اسے اختیار کریں۔'' حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے قیاس کو حجت بنایا۔ امام ابن قیم رحمہ اللہ نے اعلام الموقعین کے پہلے حصہ میں کئی صحابہ کے فتاویٰ نقل کیے ہیں جن کی بنیاد انہوں نے قیاس پر رکھی۔

عقلی منطق کا تقاضا بھی یہ ہے کہ قیاس کو ایک ایسی چیز ہونا چاہیے جس کا فطرت تقاضا کرتی اور لوگوں کی ضرورت اس کی دعوت دیتی ہے کیونکہ قرآن وسنت میں مذکور احکام محدود ہیں، لیکن قیامت تک لوگوں کی ضروریات اور مسائل غیر محدود ہیں اور ان کی کوئی انتہا نہیں ہے، اس لیے ناگزیر ہے کہ قیاس ہی وہ فقہی ماخذ ہو جو شرعی احکام جاننے میں لوگوں کی ضروریات ومسائل کا ساتھ دے۔

اہل سنت میں سے ظاہریہ نے قیاس کی حجیت کا انکار کیا اور دینی مسائل میں اس کے استعمال کو باطل قرار دیا ہے۔ کتاب وسنت اور اجماع کے بعد ان کی نگاہ میں اگر کوئی چیز حجت ہے تو وہ کتاب وسنت کے کسی نص، یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی فعل یا اقرار (کسی عمل کو دیکھ کر اس پر اعتراض نہ کرنا) یا علماء کے اجماع سے استدلال ہے۔ ابن حزم رحمہ اللہ نے...... جو داؤد بن علی رحمہ اللہ کے بعد ظاہریہ کے دوسرے امام ہیں...... قیاس کے قائل علماء کے دلائل کا سختی سے رد کیا ہے اور ان کے قیاس پر مبنی بہت سے مسائل میں ان کا تضاد واضح کیا ہے اور پھر استدلال ہی کہ جائز وصحیح ہونے کے دلائل دیے ہیں۔ طوالت کے اندیشہ سے ہم نے انہیں یہاں نقل نہیں کیا۔ جو صاحب انہیں معلوم کرنا چاہیں وہ ان کی کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام" کے آخری دو حصوں کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔ شیخ ابوزہرہ رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''اصول الفقہ'' میں ان کا خلاصہ دے دیا ہے اور ابن قیم رحمہ اللہ نے اعلام الموقعین میں ان کا رد کیا ہے۔

ہم اس باب میں اگرچہ جمہور کے ساتھ ہیں اور ابن حزم رحمہ اللہ کی سب سے منفرد رائے کی تائید نہیں کرتے، تاہم یہ کہتے ہیں کہ قیاس کی حجت کا انکار اگر اہل ظاہر کو نصوص کتاب وسنت کے معانی میں شارع کی مراد سے تقصیر کی طرف لے گیا ہے جیسے ان کا یہ کہنا کہ اگر آدمی گھڑا بھر پیشاب کرے اور اسے پانی میں انڈیل دے تو بھی وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا، لیکن اگر وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا، لیکن اگر وہ خود اس پانی میں پیشاب کرے چاہے انتہائی تھوڑا سا، تو اس سے وہ پانی ناپاک ہو جاتا ہے کیونکہ نص میں یہی آیا ہے، یا یہ کہ اگر کسی سیال چیز، جیسے تیل، دودھ اور سرکہ وغیرہ، میں پورے کا پورا کتا یا سور یا کوئی مرا ہوا جانور گر جائے تو وہ سیال چیز حلال اور پاک ہی رہے گی۔ جب تک اس میں کوئی تبدیلی نہ آجائے لیکن اگر گھی میں چوہا گر جائے تو وہ گھی ناپاک ہو جائے گا کیونکہ نص میں یہی آیا ہے، تو رائے اور قیاس کے قائل حضرات نے نصوص کے معانی میں وہ وہ چیزیں داخل کر دی ہیں جو شارع نے نہیں چاہیں جیسے ان کا یہ کہنا کہ اگر گندگی کا ایک قطرہ بھی سمندر میں گر جائے تو قیاس یہی ہے وہ ناپاک ہو جائے گا۔ اسی طرح ماء کثیر (بڑی مقدار میں پانی) بھی اس سے ناپاک ہو جائے گا چاہے اس میں کوئی تبدیلی نہ آئے۔ اسی طرح ڈھیروں کی مقدار میں کوئی گھی یا تیل یا سرکہ یا دودھ بھی ناپاک ہو جائے گا اگر اس میں پیشاب یا خون کا ایک قطرہ یا سور یا کتے کا ایک بال گر جائے پھر ان حضرات میں سے بہت سوں نے قیاس کے استعمال میں توسیع پسندی کا مظاہر کیا اور تقدیری [1] فقہ کے نام سے اس کی بنیاد پر مسائل کی اس حد تک تفریع کی کہ اسے سچ ماننا مشکل ہے۔ قیاس کے لیے جو حدود وشرائط ضروری ہیں، ان میں سے کسی کا ان حضرات نے خیال نہ رکھا اور آگے سے آگے یوں بڑھتے رہے کہ فرضی مسائل کے ڈھیر لگ گئے جنھوں نے اسلامی شریعت کو غیروں کی نگاہ میں بدنام کر ڈالا۔

---

[1] یعنی ان مسائل میں پیشگی فتوی جو ابھی پیش نہیں آئے۔

مثلاً ان میں سے بعضوں نے یہ فرضی مسئلہ بنا کر اس کے شرعی حل کی کوشش کی کہ اگر کوئی مخنث اپنے آپ سے جنسی تعلق قائم کرے اور بچہ پیدا کر لے تو کیا وہ بچہ اس کی وراثت اپنا باپ ہونے کے لحاظ سے پائے گا یا اپنی ماں ہونے کے لحاظ سے یا دونوں کے لحاظ سے؟ اور اگر اس کا ایک بیٹا اس کے پیٹ سے پیدا ہو اور دوسرا پیٹھ سے تو وہ آپس میں ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے کیونکہ وہ دونوں ایک پیٹ یا ایک پیٹھ میں جمع نہیں رہے۔ [1]

اس موقع پر ہم اس کتاب کی طرف اشارہ کرنا نہیں چاہتے جو ''کتاب الحیل'' کے نام سے امام محمد بن الحسن الشیبانی رحمہ اللہ کے بعد بغداد کے سوق الوزاقین (قلمی کتابوں کے بازار) میں منظر عام پر آئی۔ اسے ان کے نام منسوب کرنے میں ان کے شاگردوں کے درمیاں اختلاف ہوا۔ بعضوں نے اس نسبت کو غلط قرار دیا اور بعضوں نے صحیح۔ شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''مبسوط'' (ج ۳ ص ۹) میں اس دوسری بات کو صحیح تر کہا ہے۔ [2] اسی نام سے ایک دوسری کتاب بھی منظر عام پر آئی جو امام محمد بن الحسن الشیبانی رحمہ اللہ کے شاگرد احمد بن عمر بن مہیر الخصاف کی تصنیف ہے اور وہ پہلی کتاب سے زیادہ ضخیم ہے۔ یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ ان دونوں کتابوں میں ایسے ایسے فرضی مسائل بیان ہوئے ہیں جو لوگوں کو تعلیم دیتے ہیں کہ اگر اسلامی احکام کی زد میں آ جائیں تو ان سے کیسے خلاصی حاصل کریں۔

یہ سب قیاس کے استعمال میں توسیع پسندی کی برکتیں ہیں، حالانکہ قیاس محض ایک ضرورت کی چیز ہے اور اس کی مثال ایسی ہے کہ پانی نہ ملنے پر آدمی کو تیمّم کر کے نماز پڑھنی پڑے، جیسا کہ امام احمد رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ سے اسے نقل کیا ہے۔ [3] اور

---

[1] شیخ ابوزہرہ کی کتاب ابو حنیفہ رحمہ اللہ، ص: ۲۳۵۔ [2] ایضاً، ص: ۴۲۲۔

[3] دیکھئے: اعلام الموقعین: ج ۱ ص: ۳۲۔

اسی کے مطابق صحابہ، تابعین اور اکثر ائمہ مجتہدین کا طرزِ عمل رہا ہے اور یہی طرزِ عمل در حقیقت ''مسلک اعتدال'' کہلانے کا حقدار ہے۔

قیاس کے ارکان:

قیاس کے چار ارکان ہیں: اصل...... فرع...... حکم (یا حکم الاصل)...... علت یعنی اصل اور مرفوع کے مابین مشترک وصف۔

(۱) **اصل**: ...... اس سے مراد وہ جگہ ہے جہاں حکم پایا جاتا ہے اور وہ ہماری اوپر دی گئی مثال میں شراب (خمر) ہے۔ اسے مقیس علیہ، محمول علیہ اور مشبہ بہ بھی کہا جاتا ہے۔

قیاس کے قائل اکثر فقہاء کے نزدیک ''اصل'' کا قرآن یا سنت میں سے کوئی نص یا اجماع ہونا ضروری ہے۔ مالکیہ کے نزدیک وہ نص یا اجماع سے استنباط کردہ کوئی قیاس بھی ہوسکتا ہے اور وہ اس صورت میں جب خود نص یا اجماع پر قیاس کرنا مشکل ہو۔ اس بارے میں ان کی سند یہ ہے کہ ''موطاً'' میں امام مالک رحمہ اللہ نے کتاب وسنت، اہل مدینہ کے اجماع اور صحابہ کے فتاویٰ سے ثابت شدہ احکام پر اپنے بعض قیاسات کی بنیاد رکھی ہے۔ یہ دراصل قیاس کو غیر معلوم حد تک وسعت دینے کے مترادف اور اپنی جگہ سمجھ میں نہ آسکنے والی بات ہے کیونکہ اس میں یہ ہوتا ہے کہ قیاس در قیاس کرتے کرتے فقیہ اس علت کو بھول جاتا ہے جس سے پہلا قیاس ثابت ہوا تھا۔ اس کا جو بھی فائدہ ہو لیکن یہ حقیقت ہے کہ اس کے کثرتِ استعمال نے مالکی فقہ کو جزئی فروع کا مجموعہ بنا کر رکھ دیا ہے جس میں ایک قیاس پر دوسرا اور دوسرے پر تیسرا قیاس ہوتا ہے۔

(۲) **فرع**: ...... اس سے مراد وہ چیز ہے جسے ''اصل'' پر قیاس کر کے اس کا حکم معلوم کرنا مقصود ہوتا ہے اور وہ ہماری اوپر دی گئی مثال میں ''نبیذ'' ہے۔ اسے مقیس، محمول اور مشبہ بھی کہا جاتا ہے۔

''فرع'' میں دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے:

پہلی یہ کہ کسی نص میں اُس کا ذکر نہ ہوا ہو کیونکہ نص کی جگہ پر قیاس نہیں ہو سکتا۔

دوسری یہ کہ اس میں پائی جانے والی علت اتنی ہی ہو جتنی ''اصل'' میں پائی جانے والی علت ہے۔ پینے کی کسی چیز میں نشہ اگر اتنا ہو جتنا وہ شراب میں ہے تو وہ اس پر قیاس کرتے ہوئے اسی کی طرح حرام ہوگی، ورنہ اس کی حرمت اس کے برابر نہ ہوگی۔

(۲) **حکم (یا حکم الاصل)**:...... اس سے مراد وہ شرعی حکم ہے جو''اصل'' میں آیا ہے اور اسے ''فرع'' میں متعدی کرنا مطلوب ہے اور وہ ہماری اوپر دی گئی مثال میں ''شراب کی حرمت'' ہے۔ قیاس سے ''فرع'' میں جو حکم ثابت ہوتا ہے...... اور وہ ہماری دی ہوئی مثال میں ''نبیذ کی حرمت'' ہے...... وہ قیاس کا نتیجہ ہوتا ہے، قیاس کا رکن نہیں۔

''اصل'' کے حکم کو''فرع'' تک متعدی کرنے کی کئی شرائط ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ حکم شرعی اور عملی ہو کیونکہ فقہی مسائل کا تعلق صرف اعمال سے ہوتا ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ سمجھ میں آسکنے والا ہو یعنی عقل اس کی علت کا ادراک کر سکتی ہو اور وہ اس دلیل سے کہ اس کی وہ علت نص میں مذکور ہو یا کسی اور دلیل سے، چاہے حکم کی اس سے ابتداء ہوتی ہو اور وہ کسی دوسرے حکم سے استثناء نہ ہو جیسے شراب کے پینے اور مردار کا گوشت کھانے کی حرمت اور چاہے وہ کسی دوسرے کلی حکم سے استثناء ہو جیسے رخصتیں۔

حکم اگر سمجھ میں نہ آنے والا ہو یعنی عقل اس وجہ سے اس کی علت کا ادراک نہ کر سکتی ہو کہ اللہ تعالیٰ نے اس کا علم اپنے پاس رکھا ہے اور بندوں کے لیے اسے پا لینے کا کوئی راستہ نہیں ہے جیسے تیمّم، فرض نمازوں کی تعداد، جن اموال میں زکوٰۃ فرض ہے ان کا نصاب، اور حدود و کفارات کی مقدار، تو اس میں قیاس کا استعمال نہ ہوگا اور اسے فرع

تک متعدی نہیں کیا جائے گا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ اس کی علت کے کسی دوسری چیز میں پائے جانے کا تصور نہ کیا جا سکتا ہو جیسے سفر میں نماز کا قصر کرنا، کیوں اس کی علت ...... سفر...... کا مسافت طے کرنے کے علاوہ کسی دوسری چیز میں تصور نہیں کیا جا سکتا۔

اور چوتھی شرط یہ ہے کہ اس کی کسی سے خصوصیت ثابت نہ ہو اور اگر اس کی کسی سے خصوصیت ثابت ہو جیسے نبی ﷺ کا بیک وقت چار سے زائد عورتوں کو اپنے نکاح میں رکھنا یا حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی شہادت کا دو آدمیوں کی شہادت کے برابر ہونا، تو اس میں بھی قیاس کا استعمال نہ ہوگا۔ یہ احکام جن میں قیاس کا استعمال نہیں ہوتا انہیں ((معدول بها عن القياس .)) (قیاس کے راستہ سے ہٹا دیے گئے احکام) کہا جاتا ہے۔

(٤) **علت**: ...... یہ قیاس کا اہم ترین رکن ہے اور اس سے مراد وہ وصف ہے جو ''اصل'' اور ''فرع'' میں مشترکہ طور پر پایا جاتا ہے اور اسی کی بنیاد پر اصل کے حکم کو فرع تک متعدی کیا جاتا ہے اور وہ ہماری اوپر دی گئی مثال میں نشہ ہے جو شراب اور نبیذ دونوں میں پایا جاتا ہے۔

علت کی شرائط:

علت کی کئی شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ کوئی ظاہر وصف ہو یعنی ایسا وصف جس کا ظاہری حواس میں سے کسی حاسہ کے ذریعہ ادراک ہو سکتا ہو شراب میں نشے کا ہونا اور سگے بھائی کو صرف باپ کی طرف سے بھائی ہونے والے پر مقدم کرنے میں رشتہ داری کا مضبوط تر ہونا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ منضبط (ضابطہ میں آسکنے والی) ہو یعنی عام طور پر اشخاص یا حالات یا جگہوں کے بدلنے سے اس میں تبدیلی نہ آتی ہو چنانچہ شراب کی علت اس لیے

ہے کہ وہ عام طور پر نشہ دیتی ہے چاہے بعض خاص حالات کی وجہ سے بعض لوگوں کو نشہ نہ دیتی ہو۔

تیسری شرط یہ ہے کہ وہ کوئی مناسب وصف ہو یعنی اس کے پائے جانے سے شارع کا وہ مقصد پورا ہوتا ہو جو اس نے حکم کے ذریعے چاہا ہے چاہے جلب نفع (فائدہ پہنچانے) کی شکل میں یا دفع ضرر (نقصان کو دفع کرنے) کی شکل میں، کیونکہ یہی شریعت کے مقرر کیے جانے کا اصل مقصد ہے۔ چنانچہ وارث کا اپنے مورث کو قتل کر دینا اس کے وارث سے محروم کیے جانے اور نشہ شراب کے حرام کیے جانے کے لیے مناسب وصف ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ متعدی وصف ہو یعنی صرف اپنے ''اصل'' کے ساتھ ہی خاص نہ ہو بلکہ اس کے علاوہ اس کا کسی دوسری چیزوں میں پایا جانا بھی ممکن ہو جیسے شراب میں نشہ، کیونکہ وہ متعدی ہے اور اس کا شراب کے علاوہ پینے کی بعض دوسری چیزوں میں پایا جانا ممکن ہے اور اسی لیے ان دوسری چیزوں کو حرام قرار دیا جاتا ہے۔

یہ جو ہم نے اب تک بتایا وہ قیاس کے اکثر قائل فقہاء کا مسلک ہے۔ مالکیہ اور حنبلیہ رحمہ اللہ کے ایک گروہ، امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور ان کے شاگرد امام ابن قیم رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ ''اصل'' اور ''فرع'' کے مابین مشترک وصف جس سے اصل کا حکم فرع تک متعدی ہوتا ہے، ''علت'' نہیں بلکہ ''حکمت'' ہے۔ علت اور حکمت میں فرق یہ ہے کہ علت سے مراد حکم کا ضابطہ میں آسکنے والا مناسب وصف اور حکمت سے مراد صرف مناسب وصف ہے یعنی بغیر اس کے کہ وہ کسی ضابطہ میں آنے والا ہو۔ ''حکمت'' کے جب یہ معنی ہوئے تو وہ بندوں کی اس مصلحت کے ساتھ ساتھ گھومے گی جسے بروئے کار لانا شرعی احکام کا اصل مقصد ہے (اور یہ ایک ایسی بات ہے جس کا کوئی شخص انکار نہیں کرسکتا) اور بندوں کی مصلحت سے مراد چونکہ انہیں کوئی فائدہ پہنچانا یا ان سے کسی

نقصان کو دور کرنا ہے اس لیے جہاں یہ مصلحت ہوگی، وہاں حکمت ضرور پائی جائے گی۔
اس لحاظ سے دو فرض نمازوں کو ایک وقت میں جمع کر کے پڑھنے کی اجازت صرف مسافر ہی کے لیے نہیں بلکہ اس مریض کے لیے بھی ہوگی جسے دونوں نمازوں کو اپنے اپنے وقت پر ادا کرنے میں مشقت ہو اور رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت بھی صرف مسافر کے لیے نہ ہوگی بلکہ بھاری بوجھ اٹھانے والے مزدوروں اور کارخانوں میں مشقت طلب کام کرنے والوں کے لیے بھی ہوگی۔

حکمت کو ''غیر منضبط وصف مناسب'' کے معنی میں لینے ہی کی بدولت امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے ان کئی احادیث کی ایسی صحیح اور قیاس کے عین مطابق توجیہہ کی ہے جو محدثین کے نزدیک صحیح اور ثابت شدہ ہیں لیکن حنفیہ اور ان کے ہم خیال بعض فقہاء نے (جو علت کو منضبط رکھنے کے قائل ہیں) انہیں خلاف قیاس قرار دے کر رد کر دیا ہے ان میں سے چند معروف احادیث کا ہم اس فصل کے آخر میں ذکر کریں گے۔ (انشاء اللہ)
امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ اپنی کتابوں میں اس چیز کا بار بار ذکر کرتے ہیں کہ صحیح حدیث اور صحیح قیاس کبھی ایک دوسرے کے خلاف نہیں ہو سکتے۔

مناسب ہونے کے لحاظ سے علت کی اقسام:

(۱) **مناسب مؤثر**:...... یہ سب سے قوی علت ہے اور اس سے مراد وہ وصف ہے جس کے قابل اعتبار ہونے کا نص یا اجماع میں ذکر ہوا ہو جیسے ''شراب'' میں نشہ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ .)) ہر نشہ آور چیز حرام ہے اور ہر شراب حرام ہے۔'' [1]

(۲) **مناسب ملائم**:...... اس سے مراد وہ وصف ہے جس کے قابل اعتبار ہونے کا نص یا اجماع میں ذکر تو نہ ہوا ہو، لیکن:

---

[1] صحيح مسلم: كتاب الحدود، باب حد الشارب وبيان المسك، رقم: ٢٠٠٣

یا نص یا اجماع سے یہ ثابت ہو کہ وہ اپنے حکم کی جنس کے لیے مناسب وصف ہے۔ جیسے لڑکی کا چھوٹا ہونا تاکہ اس کے معاملات میں اس کا باپ اس کا سرپرست قرار پا سکے کیونکہ نص سے یہ ثابت ہے کہ یہ وصف......لڑکی کا چھوٹا ہونا......اس کے باپ کا اس کے مال پر نگران ہونے کے لیے صحیح وصف ہے۔

یا نص یا اجماع سے یہ ثابت ہو کہ اس کی جنس حکم کے لیے معتبر ہے، جیسے بارش کے وقت دو نمازوں کو بیک وقت جمع کر کے پڑھنے میں بارش، کیونکہ نص سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سفر میں دو نمازوں کو بیک وقت جمع کر کے پڑھا جا سکتا ہے (امام مالک رحمہ اللہ کے مسلک کے مطابق)

یا نص یا اجماع سے یہ ثابت ہو کہ اس کی جنس کو شارع نے حکم کی جنس کے لیے معتبر مانا ہے، جیسے بلیوں کا جھوٹا پانی کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''یہ تم پر چکر لگاتے رہنے والے لوگوں میں ہیں۔'' گویا ان کے جھوٹے پانی کو پاک گرداننا ایک طرح سے رفع حرج (تنگی کو دور کرنا) ہے۔

(۳) **مناسب مرسل**:...... اس سے مراد وہ وصف ہے جس کا معتبر یا غیر معتبر ہونا کسی شرعی دلیل سے ثابت نہ ہو بلکہ وہ ایک مرسل یعنی غیر مقید وصف ہے جس سے مصلحت بروئے کار آتی ہو۔ اسی کو اصطلاح میں ''مصلحت مرسلہ'' کہا گیا ہے اور اسی کی بناء پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے زرعی زمینوں پر خراج عائد کیا، سکّے بنائے اور قرآن پاک کی تدوین و اشاعت کی۔ اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ مالکیہ اور حنبلیہ نے اسے اختیار کیا ہے اور حنفیہ اور شافعیہ نے اختیار نہیں کیا۔

علت کے مسالک:

ان سے مراد وہ ذرائع ہیں جن سے علت کو پہچانا جاتا ہے، اور وہ تین ہیں:

(۱) **نص**:......اس سے مراد یہ ہے کہ کتاب وسنت کے کسی نص سے علت کا صراحۃً

یا اشارۃً پتہ چلتا ہو۔صراحۃً پتہ چلنے کی مثال یہ آیت ہے: ﴿اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوۡکِ الشَّمۡسِ﴾ (بنی اسرائیل: ۷۸) ''سورج ڈھل جانے پر نماز قائم کرو'' یا دوسری یہ آیت ﴿وَ یَسۡـَٔلُوۡنَکَ عَنِ الۡمَحِیۡضِ قُلۡ ہُوَ اَذًی فَاعۡتَزِلُوا النِّسَآءَ فِی الۡمَحِیۡضِ﴾ (البقرۃ: ۲۲۲) ''اور یہ لوگ آپ سے حیض کے بارے میں دریافت کرتے ہیں۔ آپ کہہ دیجئے کہ وہ گندگی ہے اس لیے حیض کی حالت میں عورتوں سے الگ ہو (اور اشارۃً پتہ چلنے کی مثال نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے۔((لَا یَرِثُ الْقَاتِلُ .)) '' قاتل میراث نہیں پائے گا۔'' کیونکہ اس میں اشارۃً یہ بات کہی گئی ہے کہ قاتل میراث میں حصہ نہ پانے کی علت یہ ہے کہ وہ قاتل ہے۔

(۲) **اجماع**:...... اس سے مراد یہ ہے کہ کسی زمانہ میں مجتہد علماء کے اجماع سے علت کا پتہ چلے جیسے ان کا اس چیز پر اجماع کہ وراثت میں سگے بائی کو صرف باپ کی طرف سے ہونے والے بھائی پر ترجیح دیے جانے کی علت ماں کا رشتہ ہے۔

(۳) **سبر و تقسیم یعنی فقهي رائے واجتهاد**:...... اور یہ تین طرح سے ہوتا ہے۔

(**الف**) تنقیح المناط (مناط [1] کو کھنگالنا):...... اس سے مراد یہ ہے کہ حکم کے ساتھ کئی ایسی چیزیں پائی جائیں جن میں سے ہر ایک علت ہو سکتی ہو۔ مجتہد کا کام یہ ہے کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو متعین طور پر علت قرار دے یعنی انہیں کھنگال کر اور ان پر غور وخوض کرکے۔ جیسے ایک شخص رمضان میں دن کے وقت اپنی بیوی سے جنسی تعلق قائم کرلے تو اس پر کفارہ عائد کیے جانے کی کیا علت ہے؟ اسی تنقیح کے ذریعہ پتہ چلتا ہے کہ یہ اس کا عمداً روزہ توڑ لینا ہے، نہ کہ اس کا جنسی تعلق قائم کرنا

---

[1] مناط عربی زبان میں اس چیز کو کہتے ہیں جس پر کسی دوسری چیز کا دارومدار ہو۔ یہاں اس سے مراد علت ہے کیونکہ اسی پر قیاس کا دارومدار ہے۔

کیونکہ وہ اپنی جگہ حرام نہیں ہے۔ اسی پر فقہاء نے اس شخص کو قیاس کیا ہے جس نے جان بوجھ کر رمضان میں دن کے وقت کھایا پیا۔

(ب) تخریج المَناطُ (مناط کا نکالنا):......اس سے مراد یہ ہے کہ کسی نص میں اس کے حکم کی علت موجود ہو لیکن نہ صراحتاً اس کا ذکر ہو اور نہ اشارۃً۔ ایسی صوت میں مجتہد حکم پر غور کر کے علت کا استنباط کرتا ہے جیسا کہ فقہاء کا یہ استنباط کہ وہ قتل جس پر قصاص لیا جائے اس سے مراد کسی ایسے آلہ سے عمداً قتل ہے جس سے عموماً قتل واقع ہوتا ہے۔

(ج) تحقیق المناط (مناط کو بروئے کار لانا):......اس سے مراد یہ ہے کہ علت معلوم ہو لیکن مجتہد یہ طے کرے کہ آیا کئی صورتوں میں سے جن پر اس کا نفاذ ممکن ہے اور وہ سب اس کے عموم کے تحت آتی ہیں، فلاح صورت میں یہ علت موجود ہے یا فلاں صورت میں یہ علت موجود نہیں ہے جیسے یہ معلوم کرنا کہ کئی اشخاص میں کوئی ایک شخص عادل ہے کہ نہیں؟

اپنے مراتب کے لحاظ سے قیاس کی اقسام:

(۱) قیاس الاولیٰ: ......اس سے مراد وہ قیاس ہے جس کی علت فرع میں زیادہ مضبوط اور اصل میں کم مضبوط ہو اس کی مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ماں باپ کو اف کہنے سے منع کیا ہے۔ اب اگر کوئی بیٹا اپنے ماں باپ کو مارے یا انہیں گالی دے تو یہ اف کہنے کی بہ نسبت زیادہ حرام بات ہوگی۔ یہی قیاس الاولیٰ ہے۔

(۲)...... یہ کہ فرع میں علت اتنی ہی مضبوط ہو جتنی وہ اصل میں ہے جیسے سزا دینے میں غلام کو لونڈی پر قیاس کرنا۔

(۳)...... یہ کہ فرع میں علت اتنی مضبوط نہ ہو جتنی وہ اصل میں ہے جیسے کسی پینے کی چیز میں نشہ اس قدر نہ ہو جتنا وہ شراب میں ہوتا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ قیاس کی تقسیم ایک پہلو سے کرتے ہیں اور وہ اس کی دو قسمیں کرتے ہیں:

قیاس المعنی:...... جس میں وہ اصل جس کی طرف فرع کا حکم معلوم کرنے کے لیے رجوع کیا ہے، ایک ہو جیسے مذکورہ بالا تمام اقسام۔

قیاس الشبہ:...... جس میں کئی ایک جیسی چیزیں ہوں جن میں سے اس اصل کو پہچانا جاتا ہے جس کے حکم کو فرع کے حکم سے ملایا جاتا ہے جیسے گنے کا رس، کیا اسے شراب سے ملایا جائے یا پینے کی کسی سادہ سی چیز سے جس میں کوئی نشہ نہیں ہوتا؟

شریعت کے چند احکام جو فقہاء کی نظر میں قیاس کے خلاف واقع ہوئے ہیں:

اوپر یہ بتایا جا چکا ہے کہ حنفی اور بعض دوسرے فقہاء کے نزدیک قیاس کی بنیاد علت ہے اور علت سے مراد وہ ظاہر و مناسب منضبط وصف ہے جو اصل اور فرع کے مابین مشترک ہوتا ہے۔ انہوں نے اس کے اور اس حکمت کے درمیان تفریق کی ہے جس سے مراد وہ مناسب وصف ہو جو منضبط نہ ہو لیکن اس سے وہ مصلحت بروئے کار آتی ہو جو تمام شرعی احکام کا اصل مقصود ہے یعنی بندوں کو منافع بہم پہنچانا اور ان سے نقصانات کو دفع کرنا۔ وہ بھی اگرچہ اس کی رعایت کرتے ہیں اور اسی لیے علت کی تعریف میں انہوں نے لفظ ''مناسب'' کا اضافہ کیا ہے لیکن اس حد تک کہ وہ علت کے انضباط سے متصادم نہ ہو اور اس لیے وہ کہتے ہیں کہ کوئی چیز جب منضبط علت کی بنیاد پر استنباط کیے ہوئے قواعد کے خلاف ہو تو وہ قیاس کے خلاف ہے یا وہ اس کے خلاف آتی ہے، اس لحاظ سے گویا انہوں نے قیاس کو نصوص پر مقدم کر ڈالا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعض احکام جو صحیح احادیث میں مذکور ہیں، ان کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ وہ قیاس کے خلاف ''خِلافاً لِلاُصُول'' ہیں۔

دوسری طرف امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ قیاس سے متعلق ایک اور ہی نظریہ رکھتے ہیں اور

وہ یہ کہ جب ایک چیز بروئے کار آجائے تو حکم قیاس کے مطابق ہوتا ہے اور قیاس صحیح ہوتا ہے اور وہ چیز ہے، قیاس کا شریعت کے ان مقاصد عامہ کے مطابق ہونا جو سب کے سب بندوں کو فائدہ پہنچانے اور ان سے ضرر کو دور کرنے کی طرف لے جاتے ہیں اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب اصل اور فرع کے مابین مشترک وصف کو صرف "مناسب" قرار دیا جائے، نہ کہ "مناسب اور منضبط" جیسا کہ وہ فقہاء کہتے ہیں جن کا اوپر ذکر ہوا ہے، اور جب ایسا کیا جائے گا تو یہ ناممکن ہے کہ شریعت کا کوئی حکم صحیح قیاس کے خلاف ثابت ہو۔ ہاں وہ فاسد قیاس کے خلاف ہو تو ہو۔

ذیل میں ہم ان چند احکام کا بطور مثال ذکر کرتے ہیں جو صحیح احادیث میں مذکور ہیں اور فقہاء نے انہیں قیاس کے خلاف قرار دیا ہے۔

☆ اجارہ (کرایہ اور مزدوری کا معاملہ کرنا)

☆ بچے کو دودھ پلانے کے لیے دایا سے اجرت کا معاملہ کرنا (حالانکہ اس کا ذکر قرآن میں ہے اور اس میں کسی دوسرے اجرتی معاملہ کا ذکر نہیں ہے جس پر اسے قیاس کیا جا سکے) گویا قرآنی آیت بھی خلاف قیاس؟

☆ سودے کی قیمت کا پیشگی ادا کر دینا۔

☆ ہنڈی۔

☆ قرض۔

☆ مضاربت۔

☆ مزارعت۔

☆ جس کے پاس کوئی جانور رہن ہو، اس کا اس کی سواری کر کے یا اس کا دودھ استعمال کر کے اس سے فائدہ اٹھانا۔

☆ ازالہ نجاست۔

☆ پانی کو پاک کرنا۔
☆ اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو کا ٹوٹ جانا۔
☆ حجامت (منہ کے ذریعہ کسی دوسرے شخص کا خون نکالنے) سے روزہ کا ٹوٹ جانا۔
☆ نماز باجماعت میں جو شخص صف کے پیچھے تنہا کھڑا ہو اس پر نماز کے دوبارہ پڑھنے کا ضروری ہونا وغیرہ۔

یہ تمام وہ احکام ہیں جنہیں فقہاء نے خلاف قیاس قرار دیا ہے۔ پھر ان میں سے بعض کو انہوں نے رد کر دیا ہے اور بعض کو ان کی خرابی کے باوجود استحسان کے راستہ سے اختیار کر لیا ہے۔

ان اور انہی جیسے بعض اور احکام کا امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنے معروف رسالہ "رسالۃ القیاس" میں ذکر کر کے ان کا صحیح قیاس کے مطابق ہونا ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ ہر وہ قیاس جو ان احکام کے خلاف پڑتا ہے یا یہ احکام اس کے خلاف پڑتے ہیں، وہ سراسر باطل قیاس ہے۔ اگر طوالت کا اندیشہ نہ ہوتا تو یہاں ہم امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے بعض دلائل کا ذکر کرتے، تاہم جو صاحب چاہیں وہ ان کے اس رسالہ کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔ اعلام الموقعین (ج ۳) میں بھی ان کا تفصیلی ذکر ہے۔

فصل چہارم:

استحسان

استحسان کی تعریف:

عربی زبان میں استحسان کے معنی کسی چیز کو پسند کرنے یا پسندیدہ سمجھنے کے ہیں۔ حنفیہ اور مالکیہ اسے اسلامی فقہ کا ایک ماخذ سمجھتے ہیں لیکن دوسرے فقہاء ایسا نہیں سمجھتے۔ اس کی فقہی تعریف میں حنفیہ اور مالکیہ کا اختلاف ہے جو مندرجہ ذیل ہے:

حنفیہ کی اصطلاح میں...... جیسا کہ علامہ کرخی رحمہ اللہ نے کہا ہے اور ان کی اس تعریف کو استحسان کی بہترین تعریف شمار کیا گیا ہے...... اس سے مراد یہ ہے کہ مجتہد کسی مسئلہ میں اس طرح حکم (فیصلہ) لگانے سے ہٹ جائے، جس طرح اس جیسے کسی دوسرے مسئلہ میں اس نے حکم لگایا تھا اور اس کی وجہ کوئی قوی تر پہلو ہو جو پہلے حکم سے ہٹنے کا تقاضا کرے۔ [1]

مختلف مالکی فقہاء نے اس کی جو تعریف کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مجتہد جب کسی مسئلہ میں جزئیات پر بحث کرے تو اس چیز کا پابند نہ رہے کہ جس طرف قیاس لے جائے اس کو نافذ کرے بلکہ وہ کسی کلی دلیل کے مقابلہ میں کسی جزئی مصلحت کو اختیار کر لے، گویا مالکیہ کے نزدیک یہ تقریباً وہی چیز ہے جسے ہمارے اس زمانہ میں قانون کے الفاظ کی پابندی کرنے کے بجائے اس کی روح کو ملحوظ رکھنا اور اسے اختیار کرنا کہا جاتا ہے۔ [2] اس کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے کسی چیز کا اس طرح سودا کرے کہ چاہے اسے رکھ لے اور چاہے ایک مدت...... جیسے تین دن...... کے اندر اندر

---

[1] شیخ ابوزہرہ کی کتاب "ابو حنیفہ رحمہ اللہ" ص ۳۵۰۔ [2] ایضاً: حاشیہ ص ۳۵۰۔۳۵۱۔

اسے واپس کر دے اور پھر وہ اسی مدت کے دوران میں مر جائے تو حالانکہ قیاس کی رو سے سودا فسخ ہو سکتا ہے لیکن اس کے وارثوں کو اختیار ہے...... اور یہ اختیار انہیں بذریعہ استحسان حاصل ہوتا ہے...... کہ چاہیں تو سودے کو چکا ہوا مان لیں اور چاہیں اسے فسخ کر دیں۔ اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ ایک عورت اگر مر جائے اور اس کے بعد اس کے وارث ایک اس کا شوہر، ایک ماں، دو ماں جائے بھائی اور دو سگے بھائی ہوں تو حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ شوہر کو آدھا، ماں کو چھٹا، ماں جائے بھائیوں کو تہائی حصہ ملے اور دونوں سگے بھائیوں کو کوئی حصہ نہ ملے، لیکن از راہ استحسان دونوں سگے بھائیوں کو تہائی حصہ میں ماں جائے بھائیوں کے ساتھ شریک سمجھا جائے گا، جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہ نے یہ طے کیا۔

آئندہ ''مصالح مرسلہ'' کی فصل میں ہم ان کے اور استحسان کے درمیان اس فرق کو واضح کریں گے، جو مالکیہ کے نزدیک ان میں پایا جاتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک استحسان کی دو قسمیں:

(۱) **استحسان قیاس:** ......اس سے مراد یہ ہے کہ مسئلہ میں دو وصف پائے جاتے ہوں اور دونوں کا تقاضا ہو کہ اس میں دو قیاس ہوں: ایک جلی اور دوسرا خفی، تو اگر اس حرج (مشکل) کو رفع کرنے کے خیال سے جو جلی قیاس کو اختیار کرنے سے سامنے آ سکتا ہے اس پر خفی قیاس کو ترجیح دے دی جائے تو یہ استحسان ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر سودے کی قیمت میں بیچنے اور خریدنے والے کے درمیان اختلاف ہو جائے اور وہ اس وقت جب ابھی خریدنے والے نے سودے کو اپنے قبضہ میں نہ لیا ہو۔ بیچنے والے کا دعویٰ ہو کہ قیمت سو (۱۰۰) دینار ہے اور خریدنے والے کا دعویٰ اسی (۸۰) دینار کا ہو، تو یہاں دو قیاس سامنے آ گئے۔ ایک یہ کہ بیچنے والا قسم نہ کھائے کیونکہ وہ زیادہ قیمت کا مدعی (دعویدار) ہے اور قسم مدعی پر نہیں ہوتی بلکہ صرف انکار کرنے والے

پر ہوتی ہے اور وہ یہاں خریدنے والا ہے کیونکہ وہ زیادہ قیمت کا انکار کرتا ہے...... یہ ہے قیاس جلی کا تقاضا، لیکن اگر ایک دوسرے پہلو سے دیکھا جائے تو بیچنے والے اور خریدنے والے دونوں میں سے ہر ایک، مدعی بھی ہے اور انکار کرنے والا بھی۔ بیچنے والا زیادہ قیمت کا مدعی اور خریدنے والے کے اس حق کا منکر ہے کہ وہ سودے کو اپنے قبضے میں لے سکے اور خریدنے والا سودے پر اپنے حق کا مدعی اور زیادہ قیمت کا منکر ہے اس پہلو سے دونوں پر لازم ہے کہ قسم کھائیں اور یہ قیاس خفی کا تقاضا ہے اگر ہم اس قیاس خفی کو قیاس جلی پر ترجیح دیں تو یہ استحسان ہوگا۔

اس کی ایک اور مثال پنجہ رکھنے والے پرندوں...... جیسے باز، کوا، چیل اور عقاب وغیرہ...... کے جھوٹے پانی کی ہے۔ اگر ہم قیاس جلی کے پہلو سے دیکھیں تو ان کا جھوٹا پانی ناپاک ہے کیونکہ وہ دانت رکھنے والے درندوں، جیسے شیر، چیتا اور بھیڑیا وغیرہ، کے مشابہ ہیں، یعنی اس لحاظ سے کہ وہ بھی ان کی طرح ناپاک ہیں اور ان کا بھی گوشت نہیں کھایا جاتا، لیکن اگر ہم قیاس خفی کے پہلو سے دیکھیں تو ان کا جھوٹا پانی ناپاک نہیں ہے کیونکہ وہ صرف اپنی چونچوں سے پانی پیتے ہیں اور پانی میں اپنا لعاب نہیں ڈالتے جیسے شکار کرنے والے درندے ڈالتے ہیں۔ اگر ہم اس قیاس خفی کو قیاس جلی پر ترجیح دیں تو یہ استحسان ہوگا۔

(۲) **استحسان السنة أو الاجماع أو الضرورة:**...... (سنت یا اجماع یا ضرورت کا استحسان): یعنی یہ کہ مسئلہ میں جلی اور خفی دو قیاس نہ پائے جائیں بلکہ ایک ہی قیاس پایا جائے اور اس کے ساتھ ایک حدیث یا اجماع یا ضرورت بھی موجود ہو۔ اگر ہم اس حدیث یا اجماع یا ضرورت کو اس قیاس پر ترجیح دیں تو وہ استحسان ہوگا۔

استحسان سنت کی ایک مثال یہ ہے کہ بھول کر کھا پی لینے سے روزہ صحیح ہو، کیونکہ سنت میں ایسا ہی آیا ہے حالانکہ قیاس یہ ہے کہ روزہ باطل قرار پائے۔ اس کی دوسری

مثال یہ ہے کہ نماز میں قہقہہ سے وضوء باطل ہو جائے گا کیونکہ سنت میں ایسا ہی آیا ہے حالانکہ قیاس یہ ہے کہ اس سے صرف نماز باطل ہو۔

استحسان اجماع کی مثال یہ ہے کہ عقد استصناع (کسی سے کوئی چیز بنوانے کا معاہدہ) صحیح ہو کیونکہ اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے حالانکہ قیاس کی رو سے یہ باطل ہے۔

استحسان ضرورت کی مثال کنوؤں اور حوضوں کی پاکی وصفائی ہے کیونکہ ضرورت اس کا تقاضا کرتی ہے حالانکہ قیاس کہتا ہے کہ ان کی کبھی بھی پاکی وصفائی نہ ہو کیونکہ انہیں پاک کرنے کے لیے جو ڈول استعمال کیا جائے گا وہ ناپاک ہو جائے گا اور ناپاک ہی رہے گا چاہے وہ آخری سے آخری ڈول ہو۔

بذریعہ استحسان اگر کسی قول پر کسی دوسرے قول کو ترجیح دی جائے تو اسے اختیار کرنے کے بارے میں حنفی علماء کی دو رائیں ہیں:

ایک یہ کہ اسے مرجوع قول کے طور پر اختیار کیا جا سکتا ہے۔

اور دوسرا یہ کہ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اسے چھوڑ کر دوسرا قول اختیار کر لیا گیا ہے۔

علامہ سرخسی رحمہ اللہ نے پہلے قول کے غلط ہونے کی تصریح کی ہے اور اس کی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف نسبت کو بھی غلط قرار دیا ہے۔[1]

استحسان کے بارے میں امام شافعی رحمہ اللہ کی رائے:

امام شافعی رحمہ اللہ نے استحسان کا سختی سے انکار کیا ہے یہاں تک کہ انہوں نے اپنی کتاب ''الام'' میں ''ابطال الاستحسان'' (استحسان کو باطل قرار دینا) کے نام سے ایک باب بھی باندھا ہے۔ ان سے یہ قول بھی منقول ہے: ((مَنِ اسْتَحْسَنَ فَقَدْ شَرَعَ)) ''جس نے استحسان کیا، اس نے شریعت سازی کی۔''[2] اپنی کتاب ''الرسالۃ''

---

[1] شیخ ابو زہرہ کی کتاب ''ابو حنیفہ رحمہ اللہ'' ص ۳۵۵۔

[2] ''علم اصول الفقہ'' للخلاف: ص ۸۳۔

میں وہ لکھتے ہیں: ''جس نے کسی حکم کا استحسان کیا، اس کی مثال اس شخص کی ہے جس نے نماز پڑھنے کے لیے جدھر بہتر جانا رخ کر لیا کہ یہی کعبہ کی سمت ہے بغیر اس کے کہ اس کے پاس کعبہ کی سمت متعین کرنے کے لیے شارع کے قائم کردہ دلائل میں سے کوئی دلیل ہو۔'' نیز وہ کہتے ہیں: ''استحسان لذت لینے کا نام ہے اگر دین میں استحسان کو اختیار کرنا جائز ہوتا تو وہ (شریعت کا) علم نہ رکھنے والے، اہل عقول کے لیے جائز ہوتا اور یہ جائز ہوتا کہ دین سے متعلق ہر باب میں ہر چیز کو شریعت بنا لیا جائے اور ہر شخص اپنے لیے خود شریعت بنا لے۔'' استحسان کو باطل قرار دینے کے لیے امام شافعی رحمہ اللہ نے جو دلائل دیے ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے: ...... یہ نہ نص ہے اور نہ نص پر محمول کرنا اور یہی وہ دو چیزیں ہیں جن سے شریعت کے احکام پہچانے جاتے ہیں۔

یہ نہ کتاب (قرآن) ہے، نہ سنت اور نہ کتاب وسنت کی طرف رجوع۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ ''اگر کسی چیز کے بارے میں باہم جھگڑا (اختلاف) کرو تو اسے اللہ و رسول کی طرف پھیرو۔''

حالانکہ نبی ﷺ کی خواہش اور ہوا پرستی کی بناء پر کوئی بات نہ کرتے تھے لیکن آپ استحسان کی بنیاد پر کوئی فتویٰ نہ دیتے تھے بلکہ استفتاء کا جواب نہ ہونے کی صورت میں وحی کا انتظار فرماتے تھے۔ آپ سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس نے اپنی بیوی سے ''تم میرے پر میری ماں کی پیٹھ جیسی ہو'' کہہ دیا تھا۔ آپ نے اس کا استحسان سے جواب نہ دیا بلکہ وحی کا انتظار فرمایا یہاں تک کہ ظہار کی آیت نازل ہوئی۔

نبی ﷺ نے ان صحابہ پر سخت گرفت فرمائی جنہوں نے آپ کی عدم موجودگی میں استحسان کی بنیاد پر فتویٰ دیا جیسے وہ لوگ جنہوں نے ایک مشرک کو، جس نے درخت کی پناہ لے لی تھی، جلا ڈالا تھا۔

استحسان کا نہ کوئی ضابطہ ہے اور نہ اس میں کوئی ایسی چیز ہے جس پر قیاس کر کے حق

کو باطل سے پہچانا جا سکے جیسا کہ قیاس میں ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے استحسان کے خلاف یہ جو سخت موقف اختیار کیا ہے، اس میں وہ معذور تھے کیونکہ ان کا مسلک نص کی پابندی کرنے کا تھا اور قیاس کی بنیاد بھی وہ نص پر رکھتے تھے، اس لیے ان کے لیے یہ بات انتہائی تکلیف وہ اور ناقابل برداشت تھی کہ فقیہ، چاہے وہ کوئی ہو، محض اپنی پسند پر فتویٰ کی بنیاد رکھے۔

دوسری طرف حنفی فقہاء جنہوں نے قیاس کی ضرورت سے زیادہ توسیع کا مظاہرہ کیا، ان کے قیاس نے جب کسی حدیث سے ٹکراؤ کی شکل میں ''قبیح'' صورت اختیار کر لی تو ان کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ استحسان کا سہارا لیں اور اس حدیث کو اپنے قیاس پر ترجیح دے لیں۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو وہ بھی اپنی جگہ معذور تھے۔ کاش اس کے بعد بھی ان کے فتویٰ نے صحیح صورت اختیار کر لی ہوتی، مگر ایسا نہیں ہوا بلکہ ہوا وہ جس کی طرف امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے اس قول میں اشارہ کیا ہے:

''جو شخص دعویٰ کرتا ہے کہ (نماز میں) قہقہہ سے وضوء ختم ہو جاتا ہے، وہ دراصل یہ کہتا ہے کہ قیاس تو یہ ہے کہ وضو نہ ٹوٹے لیکن چونکہ وہ آثار (احادیث) کا متبع ہے (اس لیے وضو کرنا ضروری سمجھتا ہے)۔ ایسا شخص اگر صحیح ومعروف آثار کی پیروی کرتا تو ہماری نظر میں زیادہ قابل ستائش ٹھہرتا، لیکن وہ تو صحیح ومعروف آثار کو رد کرتا اور ضعیف ومنقطع آثار کو اختیار کرتا ہے۔'' [1]

اور یہی بات حنفیہ کے قیاس کو ترک کر کے ان احادیث کو اختیار کرنے کے بارے میں کہی جا سکتی ہے۔ جن کی بنیاد پر انہوں نے نبیذ سے وضو کرنے کو جائز ٹھہرایا، حیض کے کم سے کم تین اور زیادہ سے زیادہ دس دن مقرر کیے اور نماز جمعہ کے لیے مصر جامع کی شرط لگائی۔

---

[1] سنن الکبری البیہقی: ج ۱ ص ۱۴۸۔

اور اس سے عجیب تر بات یہ ہے کہ استحسان کے وقت جب وہ اپنے کسی قیاس کو چھوڑتے ہیں، تو اسے غلط قیاس قرار نہیں دیتے بلکہ وہ ان کے نزدیک قیاس (یعنی صحیح قیاس) ہی رہتا ہے۔ وہ اسے صرف اس خاص مسئلہ میں چھوڑتے اور استحسان کو اس پر ترجیح دیتے ہیں، دوسرے مسائل میں ان کے نزدیک اس کا استعمال ہوتا ہے اور ہوسکتا ہے گویا یہ بھی صحیح اور وہ بھی صحیح۔ آخر یہ کیا ہے اور اسے کیا نام دیا جائے؟

سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر استحسان کی ضرورت کیوں پڑتی ہے؟ اسی لیے تو پڑتی ہے کہ اپنی رائے پر قیاس در قیاس کرتے کرتے ان کا قیاس ''قبیح'' صورت اختیار کر لیتا ہے اور اسے صحیح صورت دینے کے لیے استحسان کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ اگر پہلے ہی قیاس کی بنیاد صحیح حدیث پر رکھ لی جائے تو کیوں وہ قبیح صورت اختیار کرے اور کیوں استحسان کی ضرورت پڑے کیونکہ صحیح حدیث اور صحیح قیاس کبھی ایک دوسرے کے خلاف نہیں ہو سکتے جیسا کہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے بار بار یہ بات کہی ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے بعد جتنے فقہائے حدیث آئے، سب نے استحسان کے بارے میں ان کی اس رائے پر ان سے موافقت کی، چنانچہ ابن حزم رحمہ اللہ کہتے ہیں: ((فَصَحَّ أَنَّ الاستحسان شهوة واتباع للهوى وضلال)) ''تو صحیح بات یہی ٹھہری کہ استحسان من مانی، ہوا پرستی اور ضلالت ہے۔'' بلکہ خود حنفیہ میں سے امام طحاوی رحمہ اللہ نے استحسان کا انکار کیا ہے۔ [1]

امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ اگرچہ قیاس کے لیے علت کو حکمت یعنی غیر منضبط مناسب وصف قرار دیتے ہیں، لیکن وہ بھی استحسان کا سختی سے انکار کرتے ہیں، کیونکہ ان کی نظر میں حکمت کا مقام دائرہ قیاس کے اندر ہے، نہ کہ باہر، جب کہ استحسان اس سے باہر کی چیز ہے۔

---

[1] ''الاحکام فی اصول الاحکام'' ج ٦ ص: ١٦۔١٧۔

فصل پنجم:

مصالح مرسلہ

مصلحت کی تعریف

مصلحت (جس کی جمع مصالح ہے) کے لفظی معنی فائدہ اور منفعت کے ہیں اور فقہاء کی اصطلاح میں اس سے مراد یہ ہے کہ لوگوں کو منفعت پہنچا کر اور ان سے ضرر کو دفع کر کے ان کے دین، جان، عقل، نسل اور مال کی حفاظت کی جائے۔

شریعت کے احکام میں مصلحت کا لحاظ:

یہ بات قطعی طور پر ہر شخص کو معلوم ہے اور اس بارے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ شریعت کے سب کے سب احکام لوگوں کے مصالح پر مشتمل ہیں، چاہے دنیا و آخرت میں فوائد بہم پہنچا کر اور چاہے ان سے نقصانات کو دفع کر کے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وَمَا اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ﴾ (الانبیا: ۱۰۷)

''اور ہم نے آپ کو جہانوں کے لیے رحمت بنا کر ہی بھیجا ہے۔''

نیز فرمایا:

﴿يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُمْ مَّوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَ شِفَآءٌ لِّمَا فِي الصُّدُوْرِ وَ هُدًى وَّ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ﴾ (یونس: ۵۷)

''اے لوگو! تمہارے پاس تمہارے رب کی طرف سے نصیحت، سینوں کی بیماریوں کے لیے شفا اور اہل ایمان کے لیے ہدایت و رحمت آئی ہے۔''

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

((بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ حُسْنَ الْاَخْلَاقِ)) ❶

''مجھے اخلاق کی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہے۔''

شریعت کے احکام میں جو مصلحت ہے، اس کا ادراک سلیم الطبع انسان کی عقل از خود کر لیتی ہے اور اگر بعض لوگوں کی عقل اس کا ادراک نہیں کرتی تو یہ ان کی اپنی عقل کا قصور ہے یا اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ لوگ اسلامی تعلیمات سے ہٹ کر کسی غیر اخلاقی سوسائٹی کی اقدار سے متاثر و مرعوب ہوتے ہیں۔

مصالح مرسلہ کیا ہیں؟

جہاں تک شرعی احکام سے مصالح کا پتہ چلتا ہے، ان کی تین ہی قسمیں ہیں:

پہلی قسم معتبر مصالح کی ہے اور ان سے مراد وہ مصالح ہیں جن کے معتبر یعنی حقیقی اور صحیح ہونے کا پتہ شریعت سے چلتا ہے۔ ان کے تحت وہ سب مصالح آتے ہیں جن کو بروئے کار لانے اور ان تک پہنچنے کے لیے شریعت نے احکام مقرر کیے جیسا کہ اس نے جہاد کا حکم دیا تاکہ دین کی حفاظت کی جائے، قصاص کا حکم دیا تاکہ نسل کی حفاظت کی جائے اور چوری پر ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا تاکہ مال کی حفاظت کی جائے۔

دوسری قسم لغو قرار دیے گئے مصالح کی ہے اور ان سے مراد وہ تمام مصالح ہیں جن کے غلط یا غیر حقیقی ہونے کا شریعت کے احکام سے پتہ چلتا ہے۔ ایسے مصالح کا کوئی اعتبار نہیں ہے جیسے یہ مصلحت کہ وراثت میں مرد اور عورت کو برابر حصہ دیا جائے یا شراب کی تجارت سے مالی فائدہ اٹھایا جائے یا جہاد سے کنارہ کشی اختیار کر کے گوشۂ عافیت میں بیٹھا جائے۔

تیسری قسم ان مصالح کی ہے جن کے معتبر یا لغو ہونے کا شرعی احکام سے پتہ نہ چلے، اس معنی میں نہیں کہ شریعت نے ان کے معتبر یا لغو ہونے کو بتایا نہیں کیونکہ اس کا تو

---

❶ مؤطا، کتاب حسن الخلق، باب ما جاء في حسن الخلق، رقم: ۸.

تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اس معنی میں کہ یہ معلوم کرنے میں دقت پیش آئے کہ انہیں معتبر مصالح کے دائرہ میں شامل کیا جائے یا لغو مصالح کے دائرہ میں۔ جیسے یہ مصلحت کہ کاریگروں سے چیزوں کو ٹھیک رکھنے کی ضمانت لی جائے، ایک آدمی کو کئی لوگ مل کر قتل کر دیں، تو اس کے بدلے میں ان سب کو قتل کیا جائے، انتظامی امور کے لیے دفاتر قائم کیے جائیں، جیلیں بنائی جائیں اور باہم خرید و فروخت کے لیے سکے جاری کیے جائیں وغیرہ۔ انہیں معتبر یا لغو مصالح کے دائرہ میں شامل کرنا اجتہاد کے تحت آتا ہے، یہی مجتہد کی ذمہ داری ہے اور یہی ہماری اس فصل کا موضوع ہے۔

مصالح مرسلہ کو حجت ماننے میں فقہاء کی آرا:

اس بارے میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر مصالح مرسلہ شریعت کے مقاصد سے مطابقت رکھتے ہوں اور اس کے کسی حکم سے متصادم نہ ہوں تو انہیں معتبر مصالح کے دائرہ میں شامل کرنا ضروری ہے، البتہ ان کے مابین اختلاف اس بارے میں ہے کہ انہیں کس حد تک اختیار کیا جائے۔ اس کی تفصیل یہ ہے: انہیں سب سے کم اختیار کرنے والے ظاہریہ ہیں کیونکہ وہ نصوص کے پابند ہیں اور نصوص پر قیاس تک کا انکار کرتے ہیں، اس لیے یہ وہ فرض ہی نہیں کرتے کہ نصوص سے باہر بھی کوئی مصلحت پائی جا سکتی ہے۔

ظاہریہ سے زیادہ انہیں اختیار کرنے والے شافعیہ ہیں کیونکہ وہ اگرچہ قیاس کے قائل ہیں لیکن ان کے نزدیک علت ...... جو قیاس کی بنیاد ہے...... کا منضبط ہونا ضروری ہے۔ اس لیے وہ صرف ان ہی مصالح کو لیتے ہیں جن کی اجازت قیاس دیتا ہو۔ اس باب میں (حنفیہ کے ساتھ) انہوں نے بھی بھلائی کے کاموں میں سفیہ (کم عقل) کی وصیت کو جائز قرار دیا ہے اور یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر مسلمان جنگ کی حالت میں اموال غنیمت کو منتقل نہ کر سکیں اور نہ ان سے کوئی فائدہ حاصل کر سکیں تو انہیں جلا ڈالیں تا کہ

دشمن کو کمزور کیا جا سکے (مالکیہ اور حنبلیہ کے ساتھ) انہوں نے امام (حاکم وقت) کو اجازت دی ہے کہ اگر بیت المال سے فوج کی تنخواہ ادا نہ ہو سکے تو وہ اغنیاء سے بقدر ضرورت چندہ وصول کر سکتا ہے۔ [1]

شافعیہ سے زیادہ انہیں اختیار کرنے والے حنفیہ ہیں کیونکہ قیاس کی علت اگرچہ ان کے نزدیک بھی منضبط ہے لیکن وہ استحسان تک جاتے ہیں۔ اس باب میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فتویٰ دیا کہ بنو ہاشم کے افراد کو صدقہ دیا جا سکتا ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد وہ اپنے خمس میں حصہ سے محروم ہو گئے ہیں۔ [2]

حنفیہ سے زیادہ انہیں اختیار کرنے والے حنبلیہ ہیں کیونکہ ان کے نزدیک قیاس کی علت منضبط نہیں بلکہ غیر منضبط مناسب وصف ہے یعنی حکمت یا مصلحت۔ اس لیے جہاں بھی کوئی مصلحت مرسلہ شریعت کے مزاج سے مطابقت رکھتی ہوئی نظر آتی ہے اور اس کا کسی نص یا اجماع یا کسی صحابی کے فتویٰ سے ٹکراؤ نہیں ہوتا، وہ اسے معتبر مانتے اور اس پر عمل کرتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ وہ اسے قیاس کے دائرہ سے باہر نہیں جانے دیتے بلکہ اسے قیاس سے مربوط رکھتے ہیں اور اسے اختیار کرنے میں اتنے چوکنے ہیں کہ قریب قریب اسے نہ لینے والوں میں شمار کیا جا سکتا ہے کیونکہ اگر اسے علی الاطلاق لیا جائے اور اسے احکام فقہ کا ایک مستقل بالذات ماخذ مان لیا جائے تو اس سے صوفیۂ علمائے سوء اور جابر و ظالم حکمران بڑے غلط فوائد حاصل کر سکتے ہیں۔ [3]

بہرحال اسی سلسلہ میں امام احمد رحمہ اللہ کا یہ فتویٰ ہے کہ رمضان میں شراب پینے والے کو مزید سخت سزا دی جائے، نہ پہچانے جانے والے ملزم کو اس وقت تک قید میں رکھا جائے جب تک اس کی صحیح صورت حال معلوم نہ ہو جائے، اور ضرورت پڑے تو

---

[1] "اصول الفقه و ابن تیمیه" ص: ٤٧٢-٤٧٣- [2] ایضاً ص: ٤٧٣

[3] "اصول الفقه و ابن تیمیه" ص: ٤٦٤-٤٦٩-

کھانے، پہننے اور اسی طرح کی دوسری ضروریات سے متعلق چیزوں پر کنٹرول نافذ کیا جائے۔ امام ابن قیم رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''الطرق الحکمیہ'' میں امام احمد رحمہ اللہ کے ایسے بہت سے فتاویٰ کا ذکر کیا ہے۔

فقہاء میں سب سے زیادہ مصالح مرسلہ کو اختیار کرنے والے مالکیہ ہیں، یہاں تک کہ انہوں نے ان کو فقہی احکام کی ایک مستقل بالذات مأخذ شمار کیا ہے۔ اس بارے میں انہوں نے اپنی سند شریعت کے عام مقاصد کو بتایا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾(الحج: ۷۸) ''اللہ نے تم پر دین کے معاملے میں کوئی تنگی نہیں رکھی۔'' اور یہ کہ ''يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ'' ''اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے اور تمہارے ساتھ تنگی نہیں چاہتا۔'' نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ''(صحیح الجامع: ۷۵۱۷) ''نہ ضرر اٹھاؤ اور نہ ضرر پہنچاؤ۔'' اور یہ اس صورت میں جب ان مصالح کے حق میں نصوص سے کوئی متعین دلیل نہ ملے۔ اگر کوئی ظنی حدیث یا قرآن کا کوئی عام حکم بھی ان کے خلاف پڑتا ہو تب بھی انہیں اختیار کرتے اور ان پر عمل کرتے ہیں، البتہ کسی قطعی حکم کے مقابلے میں وہ انہیں ترجیح نہیں دیتے۔

درحقیقت امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک مصالح مرسلہ پر عمل احکام فقہ کا کوئی مستقل بالذات مأخذ نہیں تھا بلکہ وہ اسے استحسان ہی کے تحت شمار کرتے تھے، اور اسی لیے امام شافعی رحمہ اللہ نے جب استحسان کے خلاف آواز اٹھائی تو وہ از خود مصالح مرسلہ میں ضرورت سے آگے بڑھ جانے کے خلاف بھی تھی، امام مالک رحمہ اللہ کے بعد مالکی علماء نے اسے استحسان سے الگ ایک مأخذ قرار دے دیا، کیونکہ استحسان کے لیے تو نصوص میں کوئی نہ کوئی متعین دلیل ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ اس کے الفاظ کی پابندی نہیں کرتے بلکہ اس کے اصل مقصد کو لیتے ہیں، لیکن مصالح مرسلہ کے لیے دلیل کسی متعین نص سے نہیں

بلکہ شریعت کے عام مقاصد ہی سے ملتی ہے، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں اور یہی مالکیہ کے نزدیک استحسان اور مصالح مرسلہ کے درمیان فرق ہے۔ جن مصالح مرسلہ کو امام مالک رحمہ اللہ نے لیا اور انہیں معتبر شمار کیا، ان کی مثالوں میں سے ایک یہ ہے کہ انہوں نے افضل کے مقابلے میں مفضول کی بیعت کے جائز ہونے کا فتویٰ دیا کیونکہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو بعض اوقات سخت خانہ جنگی کی صورت حال سامنے آ سکتی ہے۔ دوسری مثال ان کا یہ فتویٰ ہے کہ اگر کسی سرزمین سے منتقل نہ ہو سکنے کی وجہ سے وہاں حرام پوری طرح مسلط ہو جائے، اس میں جائز کمائی کے دروازے بند ہو جائیں اور سد رمق (جان بچانے) کے لیے زیادہ آمدنی کی ضرورت ہو تو افراد کو بحیثیت افراد، اجازت ہے کہ بعض ناجائز ذرائع سے بھی اپنی روزی حاصل کر لیں، لیکن یہ صرف اس صورت میں جب ان کے لیے وہاں سے کسی ایسی جگہ منتقل ہونا ممکن نہ ہو جہاں شریعت کے احکام نافذ ہوں اور جائز ذرائع سے روزی حاصل کرنا آسان ہو۔ تاہم امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک کسی مصلحت مرسلہ کو لینے اور اس پر عمل کرنے کے لیے تین شرطیں ضروری ہیں:

۱: اس کے اور شریعت کے مقاصد عامہ کے درمیان کوئی مناسبت پائی جائے اور وہ اس کے کسی قطعی حکم سے متصادم نہ ہو۔

۲: وہ بذات خود سمجھ میں آنے والی مصلحت ہو۔

۳: اس کے اختیار کرنے میں کوئی لازمی تنگی رفع ہوتی ہو۔

فصل ششم:

استصحاب یا استصحاب حال

استصحاب کی تعریف:

استصحاب کے لفظی معنی صحبت (ساتھ) طلب کرنے یا صحبت کے باقی رہنے کے ہیں اور اصطلاح میں اس سے مراد یہ ہے کہ حکم جیسا تھا اسے ویسا ہی سمجھا جائے تا آنکہ اس میں تبدیلی کی دلیل مل جائے۔ چنانچہ اگر کوئی چیز مباح تھی تو وہ مباح رہے تا آنکہ اس کے حرام ہونے کی دلیل مل جائے اور اگر وہ حرام تھی تو حرام رہے تا آنکہ اس کے مباح ہونے کی دلیل مل جائے۔

استصحاب کی ضرورت:

مذکورہ معنی میں استصحاب فقہ کا سب سے کمزور مأخذ ہے اس لیے کسی مسئلہ میں اس سے استدلال اسی صورت میں کیا جائے گا جب اس مسئلہ میں انتہائی تلاش کے باوجود کتاب وسنت، اجماع، اقوال صحابہ اور قیاس سے کوئی دلیل نہ ملے۔ اسے اختیار کرنے پر ائمہ اربعہ اور ظاہریہ سب کا اتفاق ہے اگرچہ ان کے درمیان اختلاف اس کی مقدار میں ہے یعنی یہ کہ اسے کس حد تک اختیار کیا جائے اور کس حد تک اختیار نہ کیا جائے۔ اسے سب سے زیادہ اختیار کرنے والے ظاہریہ ہیں، پھر شافعیہ اور حنبلیہ اور حنفیہ اور مالکیہ۔ اس کا انحصار اس پر ہے کہ جن فقہاء نے قیاس اور استحسان کا استعمال کم کیا اور اپنے آپ کو کتاب وسنت اور اجماع ہی کا پابند رکھا، جیسے ظاہریہ، تو انہوں نے دوسروں کی بہ نسبت استصحاب پر زیادہ اعتماد کیا اور جن فقہاء نے قیاس و استحسان کو اختیار کرنے میں توسع دکھایا جیسے حنفیہ اور مالکیہ، تو ان کا استصحاب پر اعتماد کم رہا اور جو

لوگ اس بارے میں درمیانے رہے جیسے شافعیہ اور حنبلیہ، تو وہ استصحاب پر اعتماد کرنے میں بھی درمیانے رہے۔

استصحاب کی قسمیں:

استصحاب کی کئی قسمیں ہیں، جن میں مشہور مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) **استصحاب برأت اصلیہ**: ......اس سے مراد یہ ہے کہ جن نفع بخش اشیاء کے متعلق شریعت میں کوئی متعین حکم نہ آیا ہو، وہ مباح ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿هُوَ الَّذِىْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِى الْاَرْضِ جَمِيْعًا﴾ (البقرۃ:۲۹) ''اس نے تمہارے لیے زمین میں جو کچھ ہے، سب پیدا کیا۔'' اور یہ کہ ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِى السَّمٰوٰتِ وَمَا فِى الْاَرْضِ جَمِيْعًا مِّنْهُ﴾ (الجاثیہ:۱۳) ''اور اس نے آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے سب کو تمہارے لیے مسخر کیا۔'' اور ضرر دینے والی چیزوں میں اصل یہ ہے کہ وہ حرام ہیں کیونکہ نبی ﷺ نے فرمایا: ((وَلَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ)) ''نہ ضرر اٹھاؤ نہ ضرر پہنچاؤ۔'' اسی طرح شریعت نے انسان کو جن چیزوں کا مکلّف کیا ہے وہ ان سے بری الذمہ ہے یہاں تک کہ کوئی ایسی دلیل پائی جائے جو اسے ان کا مکلّف کر دے جیسے اگر کوئی چھوٹا ہے تو شریعت کی طرف سے اس پر کوئی ذمہ داری نہیں یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے، اگر وہ سویا ہوا ہے تو اس پر کوئی ذمہ داری نہیں یہاں تک کہ وہ بیدار ہو جائے اور اگر وہ پاگل ہے تو اس پر کوئی ذمہ داری نہیں یہاں تک کہ وہ عقل کی حالت میں آ جائے۔

(۲) اس چیز کا استصحاب جس کے موجود ہونے پر شریعت...... اور حنفیہ کے نزدیک عقل...... دلالت کرتی ہو۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص پر کسی دوسرے شخص کا قرض ہو تو اسے مقروض سمجھا جائے گا یہاں تک کہ یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے قرضہ کی ادائیگی کر دی۔ اسی طرح اگر ایک شخص کوئی چیز خریدے تو اس کے ذمہ قیمت کی

ادائیگی رہے گی یہاں تک کہ وہ ثابت کردے کہ اس نے قیمت ادا کر دی۔

(۳) **استصحاب حکم**:......یعنی یہ کہ اگر مسئلہ میں حکم جواز یا حرمت کا ہے تو وہ جواز یا حرمت ہی کا رہے گا یہاں تک کہ جواز کے حرمت میں یا حرمت کے جواز میں تبدیل ہو جانے کی دلیل مل جائے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ احکام کے اپنی حالت میں برقرار رہنے میں اصل، یقین ہے اور وہ یقین یا ظن غالب ہی سے زائل ہو سکتا ہے۔ جمہور یہی کہتے ہیں۔ مالکیہ احتیاط کا لحاظ رکھتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ شک سے بھی زائل ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک جو شخص باوضو ہے، اس کا وضو برقرار رہے گا اور جب تک اس کے ٹوٹ جانے کا یقین یا ظن غالب نہ ہو جائے اسے برقرار ہی سمجھا جائے گا اور اسی بارے میں نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ”جو شخص اپنے وضو میں شک کرے وہ اس وقت تک نہیں پلٹے گا جب تک آواز نہ سن لے یا ریح نہ پا لے۔“ [1] مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر اسے اس کے باقی رہنے میں شک بھی ہو جائے تو وہ زائل ہو جائے گا اور اسے از سر نو وضو کرنا چاہیے۔

اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دی لیکن اسے شک ہو گیا کہ آیا اس نے ایک مرتبہ طلاق دی ہے یا تین مرتبہ؟ جمہور کہتے ہیں کہ اس کی طلاق ایک ہی سمجھی جائے گی کیونکہ اسے اس کا یقین ہے اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اس کی تین طلاقیں سمجھی جائیں گی کیونکہ اس میں احتیاط ہے۔

(۴) **استصحاب وصف**:......اس سے مراد یہ ہے کہ کسی چیز یا کسی شخص کا وصف ویسا ہی سمجھا جائے گا، جیسا کہ وہ تھا یہاں تک کہ اس کا تبدیل ہو جانا ثابت ہو جائے، جیسے پانی اپنی اصل کے اعتبار سے پاک ہے تو وہ پاک ہی رہے گا اور کسی چیز کے ملنے سے اس کا یہ وصف زائل نہیں ہوگا الا یہ کہ اس چیز سے اس کا رنگ، بو یا مزا

---

[1] مسلم، رقم الحدیث: ۹۹۔۳۶۲۔ ابو داؤد، رقم: ۱۷۷۔۔ احمد فی المسند: ۲/ ۴۱۴۔

بدل جائے، یا ایک شخص لا پتہ ہو تو اسے زندہ ہی سمجھا جائے گا اور اس کے وہ تمام حقوق برقرار رہیں گے جو ایک زندہ آدمی کے ہوتے ہیں۔ یہ تو جمہور کہتے ہیں۔ حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ استصحاب کی یہ قسم دفع کے لیے تو حجت ہے، اثبات کے لیے حجت نہیں ہے یعنی اس کے ساتھ کوئی نئے حقوق پیدا نہیں ہوتے، چنانچہ ان کے نزدیک لا پتہ شخص کو اس کے ان اموال کے اعتبار سے تو زندہ سمجھا جائے گا جن کا وہ اپنے لا پتہ ہونے سے پہلے مالک تھا، وہ اس کی ملکیت میں رہیں گے اور اس کی بیوی بھی اس کے عقد میں رہے گی۔ یہاں تک کہ اس کے مرنے کا پتہ چل جائے یا قاضی اس کے مر جانے کا فیصلہ دے دے، لیکن وہ اپنے لا پتہ ہونے کی مدت کے دوران میں کوئی نئے حقوق حاصل نہیں کر سکے گا۔ اگر اس کا کوئی رشتہ دار مر جائے، اور وہ اس کے ورثہ میں سے ہو تو اسے میراث کا حصہ نہیں ملے گا بلکہ اس کے حصہ کو روک لیا جائے گا یہاں تک کہ وہ ظاہر ہو جائے اور اپنا حصہ وصول کر لے یا قاضی اس کے مر جانے کا فیصلہ دے دے تو ترکہ کو از سر نو اس بنیاد پر تقسیم کیا جائے گا کہ وہ میت کی وفات کے وقت مر چکا تھا۔ حنفیہ اور مالکیہ کی دفع اور اثبات کے مابین اس تفریق کی بنیاد صرف رائے یعنی استحسان (اپنی پسند) ہے نہ کہ کوئی شرعی دلیل۔

(۵) اختلاف کی صورت میں استصحاب حکم اجماع:...... یعنی یہ کہ کبھی سب مجتہد علماء ایک چیز کے حکم پر متفق ہو جائیں اور پھر اس کی وہ صفت جس پر وہ متفق ہوئے تھے، بدل جائے جیسے تیمّم جس کے پانی نہ ہونے کی صورت میں جائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے آدمی تیمّم سے نماز پڑھنا شروع کرے، پھر اگر اس نے پانی دیکھ لینے سے پہلے پہلے نماز پوری کر لی تو اس کی نماز سب کے نزدیک صحیح ہو گی۔ لیکن اگر اس نے پانی کو نماز کی حالت میں دیکھا، تو کیا اس کی نماز باطل ہو جائے گی اور اسے وضو کر کے دوبارہ نماز پڑھنا پڑے گی یا وہ اسے تیمّم ہی سے پورا کر سکے گا؟ شافعی اور حنبلی

علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ استصحاب کی یہ قسم حجت نہیں ہے اس لیے اسے وضو کر کے دوبارہ نماز پڑھنی چاہیے اور بعض کہتے ہیں کہ وہ اسے تیمّم ہی سے پوری کر سکتا ہے۔ اسی آخری رائے کو المغنی کے مصنف علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''نزہۃ الخواطر'' میں، ابن قیم رحمہ اللہ نے ''اعلام الموقعین'' میں اور شوکانی رحمہ اللہ نے ''ارشاد الفحول'' میں ترجیح دی ہے اور اس کے دلائل دیے ہیں۔

(۶) ...... استصحاب عموم یہاں تک کہ تخصیص آ جائے اور استصحاب نص یہاں تک کہ نسخ آ جائے۔ دوسرے فقہاء اسے استصحاب کی ایک قسم شمار کرتے ہیں لیکن حنفیہ ایسا نہیں کرتے کیونکہ ...... وہ کہتے ہیں ...... کہ دلیل موجود ہے یعنی عام اور نص، اس لیے یہ استصحاب نہ ہوا۔

فصل ھفتم:

سد ذرائع

سد ذرائع کی تعریف:

ذرائع ذریعہ کی جمع ہے اور ذریعہ کے لفظی معنی وسیلہ اور طریقہ کے ہیں۔ سد کے معنی روکنے کے ہیں، اس لیے اصطلاح میں سد ذرائع سے مراد یہ ہے کہ ذرائع کا رخ اگر کسی فساد (خرابی) کی طرف ہے تو انہیں اس تک پہنچنے سے روکا جائے، جیسے کسی غیر محرم عورت کی طرف دیکھنا ایک ذریعہ ہے، اسے زنا کی خرابی تک پہنچنے سے روکنا سد ذریعہ ہے۔ اسی طرح شراب کا پینا ایک ذریعہ ہے، اسے عقل اور دین کی خرابی تک پہنچنے سے روکنا سد ذریعہ ہے۔

شریعت میں سد ذرائع کی اہمیت:

تمام شرعی احکام میں یا تو کوئی حکم ''امر'' (کرنے کا حکم) ہے یا کوئی ''نہی'' (نہ کرنے کا حکم) پھر یہ امر یا خود مقصود ہے یا وہ کسی مقصود کا ذریعہ ہے۔ اسی طرح نہی میں جس چیز سے روکا گیا ہے یا وہ خود خرابی ہے یا کسی خرابی کا ذریعہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ حرام تک لے جانے والے ذریعہ کو حرام تک پہنچنے سے روکنا چوتھائی دین ہے۔ [1] اسی لیے سد ذرائع کو تمام فقہاء نے اختیار کیا ہے۔'' اگرچہ انہوں نے اسے یہ نام نہیں دیا اور نہ اسے فقہ کا ایک مستقل بالذات مأخذ شمار کیا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ قیاس کے تحت اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قیاس اور استحسان کے تحت آجاتا ہے۔ اس کا سب سے زیادہ استعمال امام مالک رحمہ اللہ نے کیا ہے اور انہوں نے اسے فقہ

---

[1] اعلام الموقعین: ج ۳ ص: ۱۷۱۔

کا ایک مستقل بالذات مأخذ شمار کیا ہے۔امام احمد رحمہ اللہ نے بھی اس کا بہت زیادہ استعمال کیا ہے اور اس میں ان کا اتباع امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور ان کے شاگرد ابن قیم رحمہ اللہ نے کیا ہے۔ اگرچہ انہوں نے اسے مستقل بالذات ماخذ شمار نہیں کیا اور وہ اسے...... امام شافعی رحمہ اللہ کے متابعت میں...... قیاس ہی کے تحت سمجھتے ہیں۔

اس کی یہ اہمیت قرآن، سنت اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے تعامل سے ثابت ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الانعام: ۱۰۸)

''اور جن کو یہ (مشرک لوگ) اللہ کو چھوڑ کر پکارتے ہیں، انہیں برا بھلا نہ کہو، ایسا نہ ہو کہ کسی علم کے بغیر وہ اللہ کو برا بھلا کہنے لگیں۔''

یہاں مشرکین کے معبودوں کو برا بھلا کہنے سے اسی لیے منع کیا گیا ہے کہ وہ ان کے اللہ تعالیٰ کو برا بھلا کہنے کا ذریعہ نہ بن جائے۔

ایک اور آیت میں فرمایا:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا﴾ (البقرۃ: ۱۰۴)

''اے ایمان لانے والو! راعنا نہ کہو بلکہ ''انظرنا'' کہو اور سنو۔''

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ ''راعنا'' کو یہودیوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کا ذریعہ بنا لیا تھا تو مسلمانوں کو اس سے باز رہنے کا حکم دیا گیا حالانکہ خود اس میں کوئی خرابی نہیں ہے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی متعدد احادیث سے اس کی اہمیت کا پتہ چلتا ہے۔ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''یہ بات کبیرہ گناہوں میں سے ہے کہ آدمی اپنے

ماں باپ کو گالی دے۔" صحابہ نے عرض کیا: "اے اللہ کے رسول! کیا آدمی اپنے ماں باپ کو بھی گالی دیتا ہے؟" فرمایا: "ہاں! وہ کسی کے ماں باپ کو گالی دیتا ہے تو (جواب میں) وہ اس کے ماں باپ کو گالی دیتا ہے۔" [1]

نبی ﷺ منافقوں کو اس لیے قتل نہ فرماتے تھے کہ کہیں لوگ یہ نہ کہنے لگیں کہ محمد ﷺ اپنے ساتھیوں کو قتل کراتے ہیں۔ نیز آپ نے منع فرمایا کہ کوئی قرض خواہ اپنے مقروض کا ہدیہ قبول کرے، ایسا نہ ہو کہ وہ سود کا ذریعہ نہ بن جائے۔ آپ نے اس سے بھی منع فرمایا کہ کوئی شخص کسی چیز کو صدقہ کرنے کے بعد خریدے، چاہے وہ بازار میں فروخت ہو رہی ہو، ایسا نہ ہو کہ یہ لوگوں کے اپنے صدقات کو لوٹانے کا ذریعہ بن جائے۔

تعامل صحابہ میں سے اس کی دلیل یہ ہے کہ انھوں نے اس عورت کو ورثاء میں سے شمار کیا جس کو اس کے شوہر نے مرتے وقت طلاق بائن دے دی، ایسا نہ ہو کہ یہ طلاق ورثاء میں سے کسی کو وراثت سے محروم کرنے کا ذریعہ بن جائے، نیز انھوں نے جنگ کی حالت میں چور کا ہاتھ کاٹنے سے منع فرمایا، ایسا نہ ہو کہ وہ دشمنوں سے جا ملے۔

ان ذرائع کی اقسام جنہیں روکنا مطلوب ہے:

یہ تین قسم کے ہیں:

۱۔ وہ ذرائع جن کے روکنے پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے جیسے مسلمانوں کے راستہ میں گڑھا کھودنا تاکہ وہ اس میں گریں یا لوگوں کے کھانے پینے کی چیزوں میں زہر ملانا تاکہ وہ مریں۔

۲۔ وہ ذرائع جن کے نہ روکنے پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے جیسے انگوروں کی بیل لگانا اگرچہ اس میں احتمال ہے کہ کوئی شخص انہیں خرید کر ان سے شراب بنا لے، یا کسی گھر میں مشترکہ رہائش رکھنا حالانکہ اس میں احتمال ہے کہ آدمی زنا کر بیٹھے، گویا

---

[1] مسلم، الایمان، رقم: ۳۱۳.

ائمہ کی نظر میں ایسے فرضی احتمالات کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔

۳۔ ایسے ذرائع جن کے روکنے یا نہ روکنے میں ائمہ کا اختلاف ہے جیسے خانہ جنگی کے وقت اسلحہ کو فروخت کرنا یا شراب بنانے والے کے ہاتھوں میں انگور فروخت کرنا کیونکہ غالب طور پر یہ خرابی کی طرف لے جاتے ہیں، یا سو (۱۰۰) روپیہ میں کوئی چیز ایک ماہ کے لیے ادھار پر فروخت کرنا اور پھر مہینہ پورا ہونے سے پہلے پہلے اسے خریدار سے اسی (۸۰) روپے میں خرید لینا، یا عورتوں کی طرف دیکھنا یا قاضی کا اپنے علم کے مطابق فیصلہ دینا وغیرہ کیونکہ یہ کام اکثر حالات میں خرابی کی طرف لے جاتے ہیں، غالب طور پر، نہ کہ نادر طور پر۔

امام مالک رحمہ اللہ اور امام احمد رحمہ اللہ کے علاوہ دوسرے ائمہ ان آخری قسم کے ذرائع کے بارے مین کہتے ہیں کہ ان میں فروخت کی شکل کو دیکھا جائے گا، اور اسے اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے گا، اس لیے محض ظن کی بناء پر ان کا شمار ان ذرائع میں نہ ہوگا، جنہیں شریعت روکنا چاہتی ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ اور امام احمد رحمہ اللہ (اور ان کے اتباع میں امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ) یہ کہتے ہیں کہ ان کا شمار ان ذرائع میں ہوگا جنہیں روکنا مقصود ہے کیونکہ ظن ہی وہ چیز ہے جس پر معاملات میں اعتماد کیا جاتا ہے اور اس لیے بھی کہ کتاب وسنت اور تعامل صحابہ میں جن ذرائع کے روکنے کا ذکر ہوا ہے، وہ سب اسی نوع کے ہیں اور یہ سب گناہ اور زیادتی پر تعاون کے تحت آتے ہیں۔ غور کیا جائے تو راجح مسلک امام مالک رحمہ اللہ اور امام احمد رحمہ اللہ کا ہے خصوصاً جب کہ وہ احتیاط اور الزام لگ سکنے کے مواقع سے دور رہنے کا تقاضا ہے لیکن اسی حد تک مبالغہ کی حد تک نہ پہنچ جائے کیونکہ اس میں مبالغہ دکھانے والے بعض حضرات بہت سے جائز بلکہ مستحب اور واجب کاموں سے بھی تقویٰ اور احتیاط کے نام پر الگ ہو بیٹھے ہیں۔

فصل ہشتم:

عرف (رواج)

عرف کی تعریف:

عرف سے مراد وہ قول یا فعل ہے جو کسی ایک معاشرہ کے یا تمام معاشروں کے تمام لوگوں میں رواج پا جائے اور وہ اس کے مطابق چل رہے ہوں۔ اس کے اور عادت کے درمیان فرق یہ ہے کہ عادت کسی ایک شخص کی ہوتی ہے جس میں کبھی دوسرے لوگ بھی اس کے ساتھ شامل ہو جاتے ہیں اور کبھی نہیں ہوتے۔ بعض فقہاء ان دونوں کو ایک ہی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

اسلام میں عرف کی اہمیت:

بلاشبہ اسلام نے اپنے احکام میں عرف کو معتبر مانا اور دنیا میں لوگوں کے درمیان عدل و انصاف کرنے اور آخرت میں ان کے اعمال پر انہیں جزا و سزا دینے میں اس کا لحاظ کیا ہے۔ ہر شخص جو لوگوں کے معاملات میں فیصلہ کرنے کی ذمہ داری سنبھالتا ہے، اس کے لیے عرف کا سہار لینا ناگزیر ہے، اس لیے تمام فقہاء اس پر عمل کرتے اور یہ کہتے ہیں کہ جہاں کتاب وسنت سے کوئی دلیل نہ ملے، وہاں اسے دلیل بنایا جا سکتا ہے بلکہ یہ ایک ایسی چیز ہے جس کا کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا کیونکہ اگر کسی جگہ ...... مثال کے طور پر...... سب کے سب لوگ ''ڈنگر'' کا لفظ اونٹ کے لیے استعمال کرتے ہوں اور کوئی شخص قاضی کے سامنے اعتراف کرے کہ کسی دوسرے شخص کا اس کے ذمہ ''ڈنگر'' ہے تو قاضی اسے ایک اونٹ ہی ادا کرنے کا حکم دے گا، نہ کہ کوئی اور جانور جسے لغوی طور پر ''ڈنگر'' کہا جا سکتا ہو۔ یہی وہ عرف ہے جس کا اسلام نے اعتبار کیا ہے اور تمام

ائمہ نے اس پر اپنے بہت سے احکام کی بنیاد رکھی ہے چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ کے بہت سے احکام کی بنیاد اہل مدینہ کی عرف پر ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے مذہب جدید کے بہت سے مسائل کی بنیاد اہل مصر کے عرف پر رکھی۔ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی کتابیں اس بات پر شاہد ہیں کہ انہوں نے لوگوں کو ان کے مسائل میں فتویٰ دیتے وقت وسیع پیمانہ پر اس کا استعمال کیا ہے، البتہ حنفیہ اور مالکیہ نے اپنی کتابوں میں دوسروں سے بڑھ کر اس کا چرچا کیا ہے اور اسے اپنی فقہ کا ایک مستقل مأخذ قرار دیا ہے حتیٰ کہ علامہ سرخسی رحمہ اللہ اپنی کتاب ''المبسوط'' میں لکھتے ہیں: ''جو چیز عرف سے ثابت ہے وہ نص سے ثابت ہے۔'' اور اس کے ہوتے ہوئے وہ بسا اوقات قیاس کو چھوڑ دیتے اور اس سے حدیث کی تخصیص کر ڈالتے ہیں، اگر اسی صورت میں جب وہ ''عام'' [1] ہو۔ ان کے ہاں استحسان کی ایک قسم استحسان ضرورت ہے اور یہی استحسان عرف ہے جہاں وہ قیاس کو ترک کر کے لوگوں کی ضرورت یا عرف کو اختیار کرتے ہیں۔ یہی حال مالکیہ کا ہے بلکہ عرف کو معتبر ماننے میں شاید وہ حنفیہ سے بھی آگے ہیں، کیونکہ ''مصالح مرسلہ'' ان کی فقہ کا ایک مضبوط ستون ہیں، اور ان میں عرف کی رعایت کیے بغیر چارہ نہیں ہے۔ وہ بھی اس کے ہوتے ہوئے قیاس کو چھوڑتے، اس کے ذریعہ عام کی تخصیص کرتے اور مطلق کو مقید کرتے ہیں۔

عرف کے ثابت ہونے کے دلائل:

جن چیزوں سے عرف کا ثبوت ملتا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قسم کے کفارہ کے بارے میں فرمایا: ﴿مِنۡ اَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُوۡنَ اَهۡلِيۡكُمۡ﴾ (المائدۃ: ۸۹) ''درمیانے قسم کا وہ کھانا جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو۔'' یہاں درمیانے کھانے کو مطلق رکھ کر اسے لوگوں کے عرف پر چھوڑا گیا ہے۔ یتیم کے سرپرست

---

[1] عام عرف کی تعریف آگے آ رہی ہے۔

کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿مَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (النساء: ٦) ''جو نادار ہو وہ معروف طریقہ پر یتیم کے مال میں سے لے کر'' کھا سکتا ہے۔ ظاہر ہے یہاں ''معروف طریقہ'' سے مراد لوگوں کا عرف (رواج) ہے۔

دوسری چیز جس سے عرف کا ثبوت ملتا ہے، سنت ہے۔ رسول اللہ ﷺ سے جب حضرت ابو سفیان رضی اللہ عنہ کی بیوی ہند رضی اللہ عنہا نے ان کے بخیل ہونے کی شکایت کی تو آپ نے فرمایا: ''(ان کے مال میں سے ان کی اجازت کے بغیر) اتنا لے لو جو معروف طریقہ پر تمہارے لیے اور تمہارے بیٹے کے لیے کافی ہو۔'' [1]

ایک دوسری حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

''مومن اپنی شرطوں پر ہیں (یعنی ان کے پابند ہیں) سوائے اس شرط کے جو حرام کو حلال اور حلال کو حرام کرنے والی ہو۔'' [2]

حنفیہ نے عرف کی حجیت پر ایک اور حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جو یہ ہے کہ ''جسے مسلمان اچھا جانیں، وہ اللہ کے نزدیک (بھی) اچھا ہے۔'' اگرچہ یہ نبی ﷺ کی حدیث نہیں ہے بلکہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا ایک قول ہے اور اسے اجماع کی حجیت پر دلیل تو شمار کیا جا سکتا ہے، عرف کی حجیت پر نہیں۔

عرف کی قسمیں:

عرف کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ عرف فاسد (غلط عرف) جسے اختیار نہیں کیا جا سکتا۔ اس سے مراد وہ عرف ہے جو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک کسی قطعی نص کے خلاف پڑتا ہو اور دوسروں کے نزدیک

---

[1] صحيح بخاری، المناقب، باب ذكر هند بنت عقبه بن ربيعه

[2] سنن ابی داؤد، القضاء، باب فی الصلح رقم: ٣٥٩٤۔ ترمذی، رقم: ١٣٥٢۔ ابن ماجه: ٢٣٥٣.

چاہے وہ کسی خبرِ آحاد کے خلاف بھی پڑتا ہے۔

۲۔ عرفِ صحیح جسے اختیار کیا جا سکتا ہے اور یہ دو طرح کا ہے:

ایک ''عام'' جس پر تمام معاشروں میں سب لوگوں کا اتفاق ہو اور یہی وہ عرف ہے جس کے ہوتے ہوئے حنفیہ قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں اور اسے ''استحسان ضرورت'' کہتے ہیں اور جس کے ہوتے ہوئے وہ اور مالکیہ بعض اخبارِ آحاد کو بھی چھوڑ دیتے ہیں جیسا کہ انہوں نے نبی ﷺ کے اس حکم کو چھوڑ دیا جس میں آپ نے بیک وقت فروخت اور شرط سے منع فرمایا۔ یہ (حنفیہ اور مالکیہ) کہتے ہیں کہ ہر وہ شرط جائز ہے۔ جسے لوگوں کے عرف میں معتبر مانا گیا ہو۔ دوسرا ''خاص'' جس پر ایک خاص جگہ کے لوگوں کا یا گروہوں میں سے کسی خاص گروہ کا اتفاق ہو جیسے تاجروں کا گروہ یا زراعت پیشہ لوگوں کا گروہ۔ یہ اسی صورت میں معتبر ہے جب وہ کسی نص کے خلاف نہ پڑتا ہو چاہے وہ نص ظنی ہی کیوں نہ ہو۔

فصل نہم:

پہلی شریعتوں کے احکام

ان احکام کی چار قسمیں ہیں:

۱۔ وہ احکام جن کا ذکر ہماری شریعت میں ہوا ہے اور ہماری شریعت نے ان کے بارے میں بتایا ہے کہ وہ ہم پر اسی طرح فرض ہیں جیسے پہلے لوگوں پر فرض تھے، اس لیے فقہاء کا اس بارے میں اتفاق ہے کہ ان احکام پر عمل کرنے کا ہمیں بھی حکم ہے لیکن یہ حکم اپنی شریعت کی بنا پر ہے، نہ کہ کسی پہلی شریعت کی بنا پر، جیسے روزہ۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ۱۸۳)

''اے ایمان لانے والو! تم پر روزہ فرض کیا گیا جس طرح وہ ان لوگوں پر فرض کیا گیا تھا جو تم سے پہلے تھے تاکہ تم تقویٰ اختیار کرو۔''

۲۔ وہ احکام جن کا ذکر ہماری شریعت میں ہوا ہے اور ان کے بارے میں ہماری شریعت نے یہ بھی بتایا ہے کہ وہ ہمارے حق میں منسوخ ہیں، اس لیے فقہاء کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ان پر عمل کرنا ہمارے لیے جائز نہیں ہے جیسے سجدہ تعظیمی کرنا اور مال غنیمت کو حرام سمجھنا۔ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: ''اموال غنیمت کو میرے لیے حلال کر دیا گیا حالانکہ میرے سے پہلے انہیں کسی کے لیے حلال نہیں کیا گیا۔''

۳۔ وہ احکام جن کا ذکر ہماری شریعت میں نہیں بلکہ صرف توراۃ و انجیل وغیرہ میں ہوا

ہے۔ ان کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ ہمارے حق میں کوئی شرعی حیثیت نہیں رکھتے کیونکہ قرآن نے پہلی تمام کتابوں کو منسوخ کر دیا ہے اور ان کتابوں میں ہر طرح کی تبدیلی اور تحریف بھی ہوئی ہے۔

۴۔ وہ احکام جن کا ذکر ہماری شریعت میں ہوا ہے اور ہماری شریعت سے اس بات کی کوئی دلیل نہیں ملتی کہ آیا یہ ہمارے حق میں کوئی شرعی حیثیت رکھتے ہیں کہ نہیں؟ جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد:

﴿وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَآ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَ الْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَ الْجُرُوْحَ قِصَاصٌ﴾

(المائدہ: ٤٥)

”اور ہم نے ان پر یہ فرض عائد کیا کہ جان کا جان سے، آنکھ کا آنکھ سے، ناک کا ناک سے، دانت کا دانت سے اور زخموں کا (یعنی ایک زخم کا اس جیسا زخم کرکے) قصاص لیا جائے گا۔“

ان احکام سے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔ حنفیہ اور بعض مالکیہ، شافعیہ اور حنبلیہ کہتے ہیں کہ یہ ہمارے حق میں بھی اسی طرح شرعی حیثیت رکھتے ہیں جیسے پہلے لوگوں کے حق میں شرعی حیثیت رکھتے تھے۔ شوکانی رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر ”فتح القدیر“ میں اسی رائے کی تائید کی ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ اور حنبلیہ کا ایک اور گروہ کہتا ہے کہ یہ ہمارے حق میں شرعی حیثیت نہیں رکھتے کیونکہ یہ پہلی امتوں کے احکام ہیں جو ہماری شریعت کی طرح ہر زمانہ اور ہر جگہ کے لیے نہ تھیں اور ہماری شریعت میں یہی احکام بہتر اور مکمل شکل میں آ گئے ہیں۔ اس رائے کی تائید ”المغنی“ کے مصنف ابن قدامہ رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ”نزہۃ الخاطر“ میں کی ہے اور اس کے کئی مضبوط دلائل دیے ہیں۔

ہمارے خیال میں یہی راجح رائے ہے۔ واللہ اعلم

باب پنجم

اجتہاد

اجتہاد کی تعریف:

اجتہاد کے لفظی معنی کسی کام یا معاملہ تک پہنچنے میں کوشش کرنے کے ہیں اور اصطلاح میں اس سے مراد یہ ہے کہ فقیہ کسی مسئلہ میں کسی شرعی دلیل کے ذریعہ اس کے حکم تک پہنچنے کی کوشش کرے۔

اجتہاد کی شرائط:

جو شخص اجتہاد کا راستہ اختیار کرے، اس میں مندرجہ ذیل شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔

۱۔ اس کی نیت اور اس کا عقیدہ صحیح ہو اور اللہ و رسول کے علاوہ وہ کسی شخص یا گروہ کے بے جا تعصب میں مبتلا نہ ہو۔

۲۔ اسے عربی زبان کا اتنا علم ہو کہ وہ اس کی عبارتوں، الفاظ اور کلام میں اس کے مختلف اسالیب کو سمجھ سکتا ہو، کیونکہ قرآن جو اس شریعت کا اصل اصول ہے، عربی زبان میں ہے اور سنت جو اس کا بیان، تفسیر اور تشریح ہے، وہ بھی عربی زبان میں ہے۔

۳۔ اسے کتاب و سنت کے نصوص اور ان کے ناسخ و منسوخ کا اتنا علم ہو کہ ان سے احکام کو اخذ کر سکتا ہو۔ اگر اسے کوئی مسئلہ درپیش آئے تو وہ اس سے متعلق قرآن میں جتنی آیات اور سنت میں جتنی احادیث ہیں، ان سب کو اپنے ذہن میں تازہ کر سکتا ہو۔ اگر اسے قرآن یا سنت کا اتنا علم نہ ہو تو وہ مجتہد نہیں ہو سکتا اور اس کے لیے اجتہاد کرنا جائز نہیں ہے۔

۴۔ اسے اجماع کے مسائل کا علم ہو مبادا کہ وہ کسی ایسے مسئلہ میں فتویٰ دے بیٹھے جس

پر پہلے سے اجماع موجود ہو۔

۵۔ اسے صحابہ کرام، تابعین اور بعد کے فقہاء کے مابین مسائل میں اختلاف، اس کے اسباب اور دلائل کا علم ہو تا کہ وہ ان میں صحیح کو غیر صحیح سے اور کتاب وسنت سے قریب تر کو غیر قریب سے الگ پہچان سکے۔

۶۔ اسے اصول فقہ کا اور شریعت کے مآخذ سے احکام کو صحیح طور پر اخذ کرنے کے طریقہ کا علم ہو۔

۷۔ اسے شریعت کے مقاصد، اس کے احکام کی علتوں اور ان کے پیچھے کارفرما حکمتوں کا علم ہو اور وہ یہ جان سکتا ہو کہ لوگوں کے مفادات میں سے کون سے شریعت کی نگاہ میں معتبر ہیں اور کون سے غیر معتبر؟

وہ مسائل جن میں اجتہاد ہوسکتا ہے یا نہیں ہوسکتا:

اگر کسی مسئلہ میں شریعت کا حکم کسی قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت دلیل سے آیا ہو، تو اس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے، بلکہ جو چیز نص سے ثابت ہو، اسی کو نافذ کرنا ضروری ہے، چاہے وہ نص فی نفسہ واضح اور قطعی ہو یا وہ، قرآن میں ہونے کی صورت میں، دوسری آیات یا سنت سے واضح اور قطعی ہوا ہو۔ جیسے نماز اور زکوٰۃ وغیرہ کی فرضیت یا سود اور زنا وغیرہ کی حرمت۔

وہ مسائل جن کے بارے میں قطعی نصوص نہیں آئے، بلکہ صرف ظنی الثبوت یا ظنی الدلالت نصوص آئے ہیں، تو ان کی ظنیت اگر ثبوت یعنی سند میں ہے، جیسے اخبار آحاد کی ظنیت، تو فقیہ کا کام یہ ہے کہ وہ محدثین کی طے کردہ شرائط کے مطابق روایت اور اس کے راویوں کے حالات پر غور کر کے یہ بتائے کہ وہ روایت کس درجہ میں صحیح ہے یا غیر صحیح ہے۔ اسے بھی اجتہاد نہیں کہا جاتا کیونکہ یہ کام ان قرائن کے ذریعہ انجام پاتا ہے جن پر ظاہری حواس دلالت کرتے ہیں۔ محض حدیث کے متن یعنی موضوع کو دیکھ کر

رائے اور اجتہاد سے اس کے صحیح یا غیر صحیح ہونے کا فیصلہ کرنا صحیح نہیں ہے۔ اگرچہ بعض فقہاء اسی کو کافی سمجھتے ہیں اور اسے اجتہاد قرار دیتے ہیں۔ اجتہاد صرف اس وقت ہوتا ہے جب نص اپنی دلالت میں ظنی ہو چاہے وہ قرآن کی کوئی آیت ہو یا کوئی خبر آحاد، اس وقت مجتہد لفظ کی دلالت پر غور کر کے اس کے معنی کو متعین کرتا، اور ایک دلالت کو کسی دوسری دلالت پر ترجیح دینے کی کوشش کرتا ہے۔ ایسے نصوص سے احکام مستنبط کرنے میں فقہاء کے درمیان اختلافات ہوتے ہیں، اور ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح اجتہاد کی گنجائش ان مسائل میں بھی ہوتی ہے جن کے بارے میں شارع سے کوئی نص ثابت نہیں ہے ان کے احکام معلوم کرنے کے لیے مجتہد کو فقہ کے دوسرے مآخذ سے کام لینا پڑتا ہے جیسے قیاس وغیرہ۔ ان میں بھی مختلف چیزیں مجتہدین کے نقطہ نظر میں اختلاف ہوسکتا ہے کیونکہ ان مآخذ سے استنباط کرنے کے طریقوں میں ان کے درمیان اختلاف ہوسکتا ہے۔

کیا اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے؟

یہ ایک عجیب بات ہے کہ جمہور فقہاء...... حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ...... کے نزدیک ان کے ائمہ کا زمانہ گزر جانے کے بعد اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے اور اب کوئی شخص اجتہاد نہیں کر سکتا حالانکہ شریعت میں کوئی چیز ایسی نہیں آئی جو اجتہاد کو کسی جگہ یا کسی زمانہ سے مقید کرتی ہو، بلکہ شریعت کی نگاہ میں وہ...... یعنی اجتہاد...... ایسی چیز ہے جو ہر زمانہ میں ممکن ہے اور اب تو اس کے لیے پہلے زمانہ میں بھی زیادہ آسانیاں بہم پہنچ چکی ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا فضل و کرم پہلے لوگوں تک محصور و محدود نہیں تھا کہ بعد کے لوگ اس سے محروم ہی رہیں اور اسی پر...... جیسا کہ امام شوکانی رحمہ اللہ کہتے ہیں...... رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث روشنی ڈالتی ہے کہ ”میری امت کا ایک گروہ حق پر قائم رہے گا یہاں تک کہ قیامت آجائے گی۔“[1]

[1] مسلم، الفتن، باب هلاك هذه الامة بعض ببعض: ۲۸۸۹۔ ابوداؤد، رقم: ۴۲۵۲۔ ترمذی، رقم: ۲۲/۲۔ ابن ماجه، رقم: ۳۹۵۲۔

اس لیے حنبلیہ، ظاہریہ اور عام علمائے حدیث یہ کہتے ہیں کہ ہر قسم کے اجتہاد کا دروازہ کھلا ہے، اور اسے قیامت تک کھلا رہنا چاہیے۔ امام ابن قیم رحمہ اللہ نے اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: ''ہر سو سال گزر جانے پر اللہ تعالیٰ کسی ایسے شخص کو اٹھائے گا جو اس امت کے دین کی تجدید کرے۔'' [1] اس کے بعد وہ...... ابن قیم رحمہ اللہ ...... کہتے ہیں: ''یہی لوگ اللہ تعالیٰ کا وہ پودا ہیں جن کی وہ اپنے دین میں کاشت کرتا رہتا ہے اور ان ہی کے بارے میں حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ زمین کسی ایسے شخص سے کبھی خالی نہیں ہوگی جو اللہ کی حجت کو لے کر کھڑا رہے۔''

شاید جمہور فقہاء اجتہاد کے دروازے بند رکھنے کے اس لیے قائل نہیں کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ جاہل اور غلط طور پر علم کا دعویٰ کرنے والے لوگ اس میں داخل ہو جائیں اور پھر وہ شریعت اور اس کے احکام کا حلیہ بگاڑنے کی کوشش کریں، لیکن بہر حال ان کا اجتہاد کا دروازہ کسی ایسے شخص پر بند کر ڈالنا صحیح نہ تھا جس میں اجتہاد کی پوری شرائط موجود ہوں اور وہ دنیا پر ثابت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو کہ اسلامی شریعت میں بندوں کی تمام ضروریات اور مشکلات کا حل موجود ہے، چاہے وہ کسی جگہ پائی جائیں یا کسی زمانہ میں پائی جائیں۔ ہاں ان کے لیے یہ جائز تھا بلکہ یہ ان کا فرض تھا کہ وہ شریعت کو جاہل اور غلط طور پر علم کا دعویٰ رکھنے والے لوگوں کے ہاتھوں میں کھلونا نہ بننے دیتے۔ تاہم انہوں نے اپنے اپنے مذاہب میں داخلی طور پر اجتہاد (اجتہاد فی المذہب) کا دروازہ بند نہیں کیا اور اسی لیے انہوں نے فقہاء کو مندرجہ ذیل سات طبقات پر تقسیم کیا ہے:

ا۔ مجتہدین شریعت یعنی وہ کامل استقلال رکھنے والے فقہاء جو کتاب وسنت کے نصوص سے احکام کا استنباط کریں، قیاس واستحسان وسد ذرائع وغیرہ سے کام لیں،

---

[1] سنن ابی داؤد، کتاب الملاحم، باب ما یذکر فی قرن المائة، رقم: ٤٢٩١۔ مستدرك حاکم: ٥٢٢/٤۔

اگر بعض مصالح کو شریعت کے مطابق پائیں تو انہیں اختیار کرنے کا فتویٰ دیں اور وہ یہ سب کچھ کرنے میں کسی کے تابع نہ ہوں۔ ان ہی میں وہ تمام فقہائے صحابہ و تابعین، جیسے سعید بن مسیّب رحمہ اللہ اور ابراہیم نخعی رحمہ اللہ وغیرہ اور ائمہ اربعہ رحمہ اللہ اور دوسرے فقہائے مجتہدین، جیسے اوزاعی رحمہ اللہ، لیث بن سعد رحمہ اللہ اور سفیان ثوری رحمہ اللہ وغیرہ، کا شمار کرتے ہیں۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ، محمد بن حسن رحمہ اللہ اور زفر رحمہ اللہ کو ان میں شمار کیے جانے کے بارے میں حنفی علماء کا اختلاف ہے۔ بعض ان کا ان میں شمار کرتے ہیں اور بعض نہیں کرتے۔

۲۔ ایک خاص مذہب سے نسبت رکھنے والے وہ فقہائے مجتہدین جو اپنے امام کے اقوال کا انتخاب کرتے اور فروع میں اس سے اختلاف کرتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے اس امام کے ساتھ ایک عرصہ گزارے ہوتے ہیں۔ امام ابو یوسف، محمد، اور زفر رحمہم اللہ کا شمار عموماً حنفی علماء ان ہی میں کرتے ہیں۔ شافعیہ کے نزدیک مزنی رحمہ اللہ کا اور مالکیہ کے نزدیک عبد الرحمٰن بن قاسم، ابن وہب اور ابن عبد الحکم رحمہم اللہ کا شمار ان ہی میں ہوتا ہے۔

۳۔ مذہب کے اندر کے فقہائے مجتہدین جو امام کا اتباع اصولوں میں بھی کرتے ہیں اور ان فروع میں بھی جو اس سے ثابت ہوں۔ ان کا کام یہ ہے کہ وہ ان مسائل کے احکام کا استنباط کریں جو امام سے منقول نہیں ہیں۔ مذہب میں پہلے سے مذکو رمسائل میں اجتہاد کرنا ان کے لیے صرف ایک محدود دائرہ کے اندر جائز ہے۔

۴۔ ترجیح دینے والے وہ فقہائے مجتہدین جو خود فروعی احکام کا استنباط نہیں کرتے بلکہ مذکورہ بالا تین طبقات سے منقول آراء میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دیتے ہیں۔

۵۔ وہ فقہاء جو اقوال و روایات کا موازنہ کر کے یہ طے کرتے ہیں کہ فلاں قول فلاں قول کی بہ نسبت قیاس کے زیادہ مطابق یا روایت کے اعتبار سے زیادہ صحیح یا دلیل

کے اعتبار سے زیادہ مضبوط ہے۔

۶۔ وہ فقہاء جو بتائیں کہ پہلوں سے منقول اقوال میں سے کون سا قول قوی تر، قوی، ضعیف، ظاہر الروایۃ، ظاہر المذہب یا نادر الراویہ ہے۔ حنفیہ کے ہاں کنز، درمختار، وقایہ، مجمع اور دوسرے معتبر متون کے مصنفین کا شمار ان ہی فقہاء میں ہوتا ہے چنانچہ ان کا کام ترجیح دینا نہیں بلکہ صرف یہ بتانا ہے کہ راجح قول کون سا ہے یا یہ کہ وہ ترجیح کے درجات ترتیب دیں۔

۷۔ وہ فقہاء جو صرف کتابوں کو سمجھ سکتے ہیں۔ نہ وہ ترجیح دے سکتے ہیں اور نہ ترجیح کو پہچان سکتے ہیں اور یہی وہ مقلد فقہاء ہیں جو پہلے فقہاء کی کتابوں کے مطابق عبادت کرتے ہیں نہ ان سے کوئی تجاوز کرتے ہیں اور نہ دلائل، اقوال اور روایات کے درمیان کوئی تمیز کر سکتے ہیں۔ آخری صدیوں میں ان ہی کی کثرت ہوئی ہے۔ [1] اور آج کے فقہاء میں ان ہی کی اکثریت ہے۔

اجتہاد کے اجزاء پر تقسیم:

یعنی یہ کہ ایک فقیہ اگر اپنے اندر اجتہاد کی سب شرائط کو پورا کرتا ہے، تو آیا اس کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ احکام کے کسی ایک باب...... جیسے طلاق...... میں اجتہاد کرے اور کسی دوسرے باب...... جیسے خرید و فروخت...... میں اجتہاد نہ کرے؟ جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ وہ ایسا نہیں کر سکتا کیونکہ یہ دو متضاد کاموں کو بیک وقت جمع کرنا ہے۔ بعض مالکی، حنبلی، اور ظاہری فقہاء کہتے ہیں کہ وہ ایسا کر سکتا ہے کیونکہ یہ اجتہاد کے کسی مسلمہ اصول کے خلاف نہیں ہے۔

اجتہاد کی تبدیلی:

مجتہد کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ بیک وقت کسی ایک مسئلہ میں اس کے دو باہم

[1] تلخیص از اصول الفقہ لأبی زهرة: ص: ۲۸۹ تا ۳۹۹۔

متضاد قول ہوں، البتہ دو الگ الگ اوقات میں یہ جائز ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ دوسرے قول کے وقت اس کی رائے میں کوئی تبدیلی آ گئی ہو۔ ایسی صورت میں اس کا یہ پہلے قول سے رجوع تو ہوگا لیکن اس سے اس کا پہلا قول ٹوٹ نہیں جائے گا، یعنی اگر اس کا نفاذ ہو چکا ہو تو اس نفاذ کو روک نہیں دیا جائے گا کیونکہ اگر ایسا ہو تو انتظامی معاملات میں کبھی کوئی ٹھہراؤ پیدا نہ ہو سکے گا اور کسی حکم میں نافذ ہونے کی قوت نہ رہے گی۔ روایات میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ آیا ہے کہ ایک واقعہ کے بارے میں انہوں نے فیصلہ دیا، پھر ان کا اجتہاد تبدیل ہو گیا اور بعد میں اسی جیسے ایک اور واقعہ میں انہوں نے اپنے پہلے فیصلہ سے مختلف فیصلہ دیا۔ جب ان سے پوچھا گیا تو فرمایا: ''وہ فیصلہ ہم نے (اس وقت) دیا تھا اور یہ فیصلہ اب دیتے ہیں۔''

یہ سب اس صورت میں ہے جب مجتہد ایک ہو، لیکن ایک ہی مسئلہ میں اگر دو مجتہد دو مختلف فیصلے دیں تو ایک کا فیصلہ دوسرے کے فیصلہ کو ختم نہیں کر سکے گا، البتہ بعد میں لوگوں کو اختیار ہے کہ دونوں پر غور کریں اور جسے کتاب وسنت سے قریب تر پائیں، اس پر عمل کریں۔

اجتہاد کا اجر:

مجتہد کسی حال میں اجر سے محروم نہیں رہتا، بلکہ اگر اس کا اجتہاد صحیح ہوا تو اسے دو اجر ملیں گے، ایک اس پر کہ اس نے اجتہاد کیا اور دوسرا اس پر کہ اس کا اجتہاد صحیح ہوا، اور اگر اس کا اجتہاد غلط ہوا تو اسے اجتہاد کرنے کا ایک اجر پھر بھی ملے گا۔ صحیح حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اس کی تصریح فرمائی ہے۔ اس میں حکمت کا پہلو یہ ہے...... اور شریعت کا کوئی حکم حکمت سے خالی نہیں ہے۔ کہ اگر مجتہد کو غلطی کرنے پر کوئی اجر نہیں ملتا تو کوئی شخص اس اندیشہ سے کبھی اجتہاد نہ کرتا کہ اس کا وقت بغیر کسی اجر کے یونہی ضائع جائے گا۔

مجتہد فقہاء میں اختلاف ہو تو حق ان میں سے صرف ایک کے ساتھ ہو گا:

شرعی مسائل کی دو قسمیں ہیں:

ایک وہ قطعی مسائل جن پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے جیسے نماز اور روزہ کی فرضیت یا سود یا زنا کی حرمت۔ ایسے مسائل میں ہر مجتہد کا فیصلہ صحیح نہ ہو گا، کیونکہ ان میں حق ایک ہی ہے۔ جس کا فیصلہ اس کے مطابق ہو گا وہ صحیح ہو گا اور جس کا فیصلہ اس کے خلاف ہو گا، اسے معذور سمجھا جائے گا بلکہ دین کے بنیادی احکام کی خلاف ورزی کرنے کی وجہ سے اس کا کفر واضح ہو گا۔

دوسرے وہ غیر قطعی مسائل جن میں صحابہ کرام اور بعد کے فقہاء کا اختلاف ہے۔ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ ان میں اجتہاد کرنے والوں کے جتنے اقوال ہیں، ان میں سے ہر قول حق اور صحیح ہے۔ یہ حضرات اپنی اس رائے پر استدلال اس سے کرتے ہیں کہ امت کا اختلاف رحمت ہے اور یہ کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ''میرے صحابہ ستاروں کی مانند ہیں، ان میں سے تم جس کی بھی پیروی کرو گے، ہدایت پر ہو گے۔'' یہ ایک سراسر باطل قول ہے کیونکہ اگر اختلاف رحمت ہوتا تو اتفاق و اتحاد کو ناپسند ہونا چاہیے تھا۔ رہی یہ حدیث تو یہ ایک جھوٹی من گھڑت حدیث ہے جسے بعض اہل فسق نے گھڑ کر پیش کیا ہے۔ [1]

اس بارے میں صحیح مسلک امام ابوحنیفہ، مالک، شافعی اور دوسرے جمہور فقہاء رحمہم اللہ کا ہے اور وہ یہ کہ مختلف اقوال میں سے حق صرف ایک قول میں ہے جو اگرچہ ہمارے لیے غیر متعین ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے ہاں وہ متعین ہے کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک چیز کسی شخص کے لیے بیک وقت حلال بھی ہو اور حرام بھی۔ صحابہ کرام اختلافی مسائل میں ایک دوسرے کی غلطی واضح کرتے تھے اور ایک دوسرے پر اعتراض بھی کرتے تھے۔ اگر ہر مجتہد کا اجتہاد صحیح اور برحق ہوتا تو کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ ایک دوسرے کو غلط ٹھیراتے

---

[1] "الاحکام فی اصول الاحکام" لابن حزم: ج ٥ ص: ٦٤۔

اور آپس میں اعتراضات کرتے۔ [1]

جب حقیقت یہ ہے تو ایک ایسے عالم دین کے لیے جو اختلافی مسائل پر غور کر سکتا ہو، یہ کیسے جائز ہے کہ وہ اپنے آپ کو کسی مسئلہ میں کسی ایک متعین امام کے ساتھ ایسا باندھ لے کہ دوسرے ائمہ کے اقوال کی طرف دیکھنے کی بھی ضرورت نہ سمجھے، خصوصاً جب کہ یہ حقیقت بھی ہمارے سامنے رہے کہ اللہ تعالیٰ کے حضور ہم میں سے ہر شخص کی جواب دہی انفرادی طور پر اور خالصۃً اپنی ذمہ داری پر ہوگی اور کسی مسئلہ میں غلطی کرنے اور اسے لوگوں کو غلط بتانے کی صورت میں یہ چیز اسے ہرگز اللہ تعالیٰ کی گرفت سے نہ بچا سکے گی کہ وہ کس امام یا کس فقہی مذہب کی طرف نسبت رکھتا تھا؟

اجتہاد کرنے میں کیا طریقہ اختیار کرنا چاہیے؟

اس سوال کا بہترین جواب امام شوکانی رحمہ اللہ نے اپنی مندرجہ ذیل عبادت میں دیا ہے:

> ''مجتہد کا کام یہ ہے کہ سب سے پہلے وہ کتاب وسنت کے نصوص پر غور کرے۔ اگر ان میں اسے اپنے درپیش مسئلہ کا جواب مل جائے تو اسے ہر دوسری چیز پر مقدم سمجھے۔ اگر وہ اسے وہاں نہ ملے تو اسے کتاب وسنت کے ظواہر اور منطوق ومفہوم میں تلاش کرنے کی کوشش کرے، اگر وہ اسے ان میں بھی نہ ملے تو نبی ﷺ کے اقوال اور امت کے لیے آپ کی تقریرات پر غور کرے، پھر اجماع کی طرف آئے، اگر وہ اسے حجت مانتا ہے، اور پھر قیاس کی طرف یعنی جیسے مسالک علت پر کلی یا جزئی طور پر عمل کرنے کا اس کا اجتہاد تقاضا کرے۔ غزالی رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کا اس بارے میں ایک نہایت ہی عمدہ قول یہ نقل کیا ہے کہ ''جب کوئی مسئلہ درپیش ہو تو

---

[1] ''ارشاد الفحول'' للشوكاني: ص: ۲٦٠...... ابن حزم رحمہ اللہ نے بھی ''الاحکام'' میں اس موضوع پر مفصل اور مدلل روشنی ڈالی ہے، ملاحظہ ہو: ج۵ ص: ۷۰۔

مجتہد کو چاہیے کہ اسے کتاب (قرآن) کے نصوص پر پیش کرے، اگر وہاں سے جواب نہ ملے، تو اسے پہلے خبر متواتر اور پھر خبر آحاد پر پیش کرے۔ اگر وہاں بھی جواب نہ ملے تو قیاس کرنے نہ بیٹھ جائے بلکہ کتاب کے ظواہر میں اسے تلاش کرے۔ اگر اسے کوئی ظاہر مل جائے تو قیاس یا حدیث میں سے اس کے مخصصات پر غور کرے۔ اگر اسے کوئی مخصص نہ ملے تو اس کے مطابق فیصلہ دے دے اور اگر اسے کتاب وسنت کا کوئی ظاہر بھی نہ مل سکے تو (فقہاء کے) مذاہب پر غور کرے۔ اگر اس پر ان کا اجماع پائے تو اجماع کی پیروی کرے اور اگر اجماع نہ ملے تو قیاس کی طرف جائے اور پہلے کلی قواعد پر غور کرے اور انہیں جزئیات پر مقدم رکھے، جیسے قتل بالمثقل کے مسئلہ میں، توردع (باز رہنے کے حکم) کے قاعدہ کو نام کی رعایت پر مقدم رکھا جائے۔ اگر کوئی قاعدہ کلیہ نہ مل سکے تو منصوص اور اجماع کے مواقع پر غور کرے۔ اگر ان سب کا مطلب ایک ہی پائے تو اسے ان کے مطابق قرار دے لے، ورنہ قیاس کا رخ کرے، اگر وہاں بھی حل نہ ملے تو اس سے ملتے جلتے حل کو تھام لے اور طرد (ایک قیاس پر دوسرا اور دوسرے پر تیسرا قیاس کرتے چلے جانے کا طریقہ) پر اعتماد نہ کرے"...... اگر اسے ان میں سے کسی میں کچھ نہ مل سکے تو برأت اصلیہ کے اصول پر عمل کرے اور دلائل میں تعارض کی صورت میں اسے چاہیے کہ دو متعارض نظر آنے والے دلائل میں ایسی تطبیق دے جو قابل قبول ہو اور اگر یہ نہ ہو سکے تو ایک کو دوسرے پر ترجیح دے جیسا کہ ترجیح دینے کا صحیح طریقہ ہے۔"[1]

---

[1] ارشاد الفحول: ص ۳۵۸۔

ہماری اردو مطبوعات